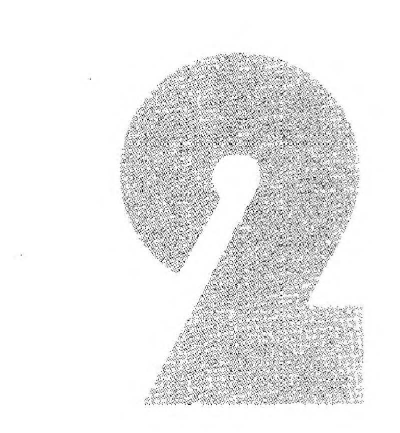
عالم الفكر
العدد 2 المجلد 41 أكتوبر - ديسمبر 2012

شارك في هذا العدد



د. محمد الشيخ
د. عز العرب لحكيم بناني
د. الزواوي بغورة
د. مجدي عبدالحافظ
د. عبدالرزاق الدوّاي
د. محمد وهابي
أ. عبدالرحمن التمارة
د. محمد زهير
د. عبداللطيف الزكري
د. عبدالفضيل أدراوي

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

3 - يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 12 ألف كلمة و16 ألف كلمة.

4 - تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على مطبوعتين بالإضافة إلى القرص المدمج، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

5 - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

6 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

7 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

● ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي: 13100 - دولة الكويت

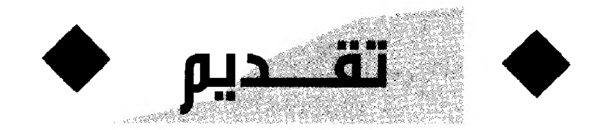

العدد 2 المجلد 41 أكتوبر - ديسمبر 2012

المحتــــوى

الفلسفة اليوم

آفاق معرفية

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 41 أكتوبر - ديسمبر 2012



تقـــديم

يحتوي هذا العدد على مجالين أساسيين: الأول محور العدد الذي يدور حول «الفلسفة اليوم»، والثاني «آفاق معرفية»، ويشمل كل منهما خمس دراسات. ويتناول محور «الفلسفة اليوم» ما طرأ على الفكر الفلسفي في عالمنا المعاصر، فلم يعد الفكر الفلسفي مفهوما وماهية كما كان في السابق، والدراسة الأولى حول بناء المفاهيم تؤكد التغير في الفكر بين فترة وأخرى من تطور الفكر الفلسفي، ويصل تحليل صاحب الدراسة إلى أن هناك أزمة مفاهيم فلسفية، وبخاصة مفهوم الميتافيزيقا في الفكر الفلسفي المعاصر.

أما الدراسة الثانية فيركز موضوعها على العقلانية، مصطلحا ومفهوما، وأهميته وبخاصة الفكر الديكارتي، أي أن الفكر ينطلق من العقل ومن المعارف التي يتم التوصل إليها بالعقل. ويرى الباحث أن العقلانية مرت بمراحل من الشك الديكارتي إلى اليوم، كما يرى أن العلم والدين يشتركان في معتقدات سابقة، وركز على العقلانية الواقعية وتعدديتها التي تؤدي إلى نسبية العلم.

ويتحدث البحث الثالث في محور «الفلسفة اليوم» عن الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة، خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الفرنسية، حيث يرى الباحث أن فلسفة الأخلاق المعاصرة قد عرفت تطورا كبيرا، خصوصا في مسألة فلسفة ما بعد الحداثة، وتتميز بجانبها النقدي، وتحديدا نقد القيم الثقافية السائدة، وطابعها التجاري. وقد سعى البحث من خلال الرجوع إلى عدد من المصادر إلى أن يلقي الضوء على الاختلاف ما بين الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الفلسفي.

وتركز الدراسة الرابعة - في هذا المحور - على موقف العقل من فلسفات ما بعد الحداثة، فعلى الرغم من أن المثقف العربي لا يرى مبررا لطرح ما بعد الحداثة بوصفه فكرا فلسفيا مهما، منطلقا من أن الهدف كان الحداثة وقد تحقق، فإن المتخصصين يرون غير ذلك في تطور الفكر الفلسفي. حيث

يعتقد هؤلاء أن موضوع ما بعد الحداثة يحتل اليوم أهمية بالغة في الفكر، ويمثل امتدادا لطبيعة المشكلات الواقعية التي سادت التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي العالمي في القرون الأخيرة. إن ما بعد الحداثة، كما يرى الباحث، تعكس استمرارية حقيقية لطبيعة المشكلات الإنسانية في سياقها المعاصر، ولأن الحداثة عاشت وتعيش أزمة كان البحث عما بعد الحداثة باعتباره فكرا جديدا، وهو في الحقيقة ليس جديدا، آخذا بعين الاعتبار التقدم العلمي والتكنولوجي المعاصر. ولم يغفل الباحث عن الوقوف عند العقل والعقلانية في فكر الحداثة وما بعد الحداثة.

أما الدراسات التي تندرج تحت عنوان «آفاق معرفية» فهي متعددة تتناول النص الأدبي والتأويل، وجمالية القصة والبلاغة. وقد كان مقصدنا من هذا العدد أن يكون غنيا بتعدد موضوعاته الفكرية التي نقدمها للقارئ في مرحلة تاريخية نعيشها نحن أحوج ما نكون فيها إلى العقلانية، فهل نجح الباحثون في هذا العدد في تقديمه لنا بالصورة التي تسهم في تطور وتقدم فكرنا العربي في هذه المجالات الفلسفية والأدبية؟

هيئة التحرير


العدد 2 المجلد 41 أكتوبر- ديسمبر 2012

بناء المفاهيم وإعادة بنائها
مفهوم «الميتافيزيقا» نموذجًا
(من أرسطو إلى هايدجر)

د. محمد الشيخ (*)

يتقلب الفكر المعاصر في مسألة «المفاهيم» أيما تقلب: ما بين تجديد النظر في هذه المسألة القديمة/ الجديدة وفق ما انتهت إليه سيكولوجية المعرفة، أو بالضد مما انتهت إليه، على نحو ما نحن شاهدوه.

مثلا، عند فودور Jerry A.Fodor (1935) في كتابه عن «المفاهيم: عندما يخطئ علم المعرفة»[1]، والتناول المنطقي اللساني لمسألة المفاهيم، بله الحديث عن «ميتافيزيقا المفاهيم»، على نحو ما نحن واجدوه عند كريستوفر بيكوك Christopher Peacocke (1950) في كتابه: «دراسة المفاهيم»[2]. وقد قلنا «القديمة»؛ لأن العديد من نقاشات الفلاسفة - القدماء منهم والوسطويون - إنما كان مدارها - في نهاية المطاف - على «المفاهيم»: انظر على سبيل المثال لا الحصر مناقشة أرسطو لشيخه أفلاطون في أمر «العدالة»، وانظر كذلك إلى من سموا «الواقعيين» ومن عرفوا باسم «الاسميين» في العصر الوسيط في شأن «الكليات»، تجد نقاشاتهم دارت - في جانب كبير منها - على أمر «المفهوم»، فلا يمكن أن يكونوا، بعد هذا، قد جهلوا المفهوم! وقلنا «الجديدة»؛ لأن تجدد النقاشات المعاصرة حول طبيعة المفاهيم ودورها هو الذي جعل من النظر في شأن «المفاهيم» مبحثا - فلسفيا - مستقلا صار يعرف، منذ ما يقرب من ربع قرن، باسم «نظرية - أو نظريات - المفاهيم».

والحال أننا لئن نحن اعتبرنا تقليدي الفلسفة الحديثة والمعاصرة (التقليد القاري والتقليد الأنجلوسكسوني) لألفينا أن التقليد الأنجلوسكسوني هو الذي استجد فيه النظر دوما في أمر المفاهيم، لكن بنظر منطقي وإبيستمولوجي وفلسفي، لغوي، على أن الأمر الغريب الأول حقا هو أن التقليد القاري هو الذي ألهم التقليد الأنجلوسكسوني أنظاره «فريجه، فيتجنشتين»... والأمر الغريب الثاني هو أن فيلسوفا قاريا جديدا لربما ذهب إلى ما لم يذهب إليه فيلسوف

(*) أستاذ الفلسفة السياسية وفلسفة الدين والحداثة - كلية الآداب - المملكة المغربية .

أنجلوسكسوني من قبل. على احتفال الأنجلوسكسون بالمفاهيم احتفالا. وهو تحديد كنه الفلسفة ذاتها بما هي «إبداع للمفاهيم». وقد عرفنا أن هذا الفيلسوف هو جيل دولوز.

والحال أن الناظر في الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة يثيره حقا غياب كتاب خاص بالمفاهيم؛ فإلى حدود الثمانينيات من القرن الماضي ظل العثور عن كتاب في المفاهيم أصعب من الظفر بعنقاء مغرب. ولن تجد الحديث عنها. بحديث في أغلبه مبتسر مختصر مكرور. إلا في الموسوعات الفلسفية والمعاجم. كما يندر أن تجد الحديث عن «المفهوم» عند الفيلسوف الفلاني أو الفلاني حديثا مخصوصا... يقول أحد أول من ألفوا في «نظرية المفاهيم» في الفلسفة أواخر الثمانينيات من القرن الماضي (1988): « لكم كانت دهشتي وعدم تصديقي الأمر لما لم أكد أعثر على كتاب يتحدث عن تاريخ النظريات الفلسفية في المفاهيم. بطبيعة الحال ثمة المقالات الموسوعية عن المفاهيم، لكنها مقالات. أقطع في هذا ولا أستثني. مختصرة وعامة أو بلا فائدة ترجى منها، وتتضمن الأفكار غير الدقيقة عينها. وبالجملة، تجتر تاريخا من الآراء المبتذلة لسابقتها... »[3].

والحق أن منطلقي الفيلسوف الجمالي الأمريكي موريس ويتز Morris Weitz (1916 - 1981) هذا كانا هما:

1 - ما من فيلسوف إلا وشأنه أنه يستخدم المفاهيم استخداما.

2 - ما من فيلسوف جاد إلا وينبغي أن تكون له نظرية في المفاهيم، أكانت مظهرة أم مضمرة.

والحال أنه منذ ما ينيف على ربع قرن لاحظ هذا الفيلسوف. في آخر كتاب له قبل أن يغيبه الموت. أن ما يعيب النقاشات المعاصرة حول مسألة «المفاهيم» هو جهلها شبه التام بتاريخ «نظرية المفاهيم» في تاريخ الفلسفة، ولهذا قام برحلة - في كتابه الرائد في مجاله «نظرية المفاهيم - دراسة في أغلب التقاليد الفلسفية» - في الأدب الفلسفي المتعلق بالمفاهيم، عاد منها باندهاش من أن هذا العمل - على طابعه البدهي - لم يتم النهوض به، وأن القيام به يجعل من المرء وحيد نوعه في اكتشاف هذه الأرض المجهلة Terra incognita التي لطالما أهملها الآخرون. وشأن القيام بهذا العمل (استعراض تاريخ النظريات الفلسفية في المفاهيم عبر تاريخ الفلسفة) أن يكون، على الحقيقة، عرضا لـ «تاريخ طبيعة المفاهيم ودورها».

في مستفتح كتابه عن «نظريات المفاهيم» انطلق من تساؤل: ما الذي كان للفلاسفة - الذين صاروا مراجع للتقليد الفلسفي الغربي يؤاب إليها - أن يقولوه عن المفاهيم؟ وذلك دونما إغفال - بطبيعة الحال - لتسويق قولهم في سياق أنساقهم الفلسفية الكبرى.

اندهش الرجل إذن من اكتشاف أنه إذ يتحدث كل فيلسوف محدث عن المفاهيم، وإذ إن أغلب طلبة الفلسفة المعاصرين يعتبرون أمرا بدهيا أن بعض استعمال للمفاهيم وبعض نظريات في المفاهيم حاضرة في كل نسق فلسفي، غير أن لا أحد - تقريبا - انتبه إلى

الأسئلة الجادة التي يمكن أن تطرح بهذا الصدد: ما الذي يقصده كل فيلسوف بدلالة «المفهوم»، وأي دلالة يعطيها للمفهوم؟ وما المنزلة الإبيستمولوجية والأنطولوجية التي تتنزلها المفاهيم داخل نسق فلسفي ما؟ وكيف يمكننا أن نفهم مختلف الاصطلاحات المستعملة نظير المفهوم الواحد في اللسان الواحد وفي الألسن المتعددة؟ وإذا لم يكن فيلسوف ما قد أعمل اصطلاحا معينا للدلالة على المفهوم في نسقه، فهل يعني هذا أنه لا يستعمل المفاهيم أو أن لا نظرية للمفاهيم عنده؟ كيف أثرت نظريات المفاهيم المبكرة في تفكير متأخرة المتفلسفة؟ وقبل هذا وذاك، أثمة حقا تاريخ لمثل هذه النظريات؟ وإذا ما وجد، فما الضوء الذي يمكنه أن يلقيه لتنوير أفهامنا؟

هذا مع تقدم العلم أن المقصود عنده بنظريات المفاهيم يتحدد سلبا وإيجابا:

- **سلبا**: تحدد «نظرية المفاهيم»، بوسمها الواحدة من نظريات المفاهيم، بسلب، بل بسلوب:

كلا؛ ما كانت نظرية المفاهيم، لتعني، عنده، «استعمال» أو «استخدام» أو «إعمال» المفاهيم، وذلك لأن ما كل إعمال للمفاهيم يعني التنظير لها وله.

وكلا؛ ما كانت نظرية المفاهيم لتتمثل في الاعتقاد بضرورة أن تقوم المفاهيم مقام الوساطة بين الأشياء والكلمات، فلا تختزل إلى واحدة منهما.

- **إيجابا**: تحدد «نظرية المفاهيم»، بعد ذلك، بإيجاب:

إنما تعني «نظرية المفاهيم» القول . الصريح أحيانا والضمني أحيانا أخرى . في المنزلة الأنطلوجية للمفاهيم؛ بمعنى أن لها نظرا إلى ما المفاهيم، لا في هل توجد المفاهيم What they (concepts) are, not that they are، وتعين أدوارا للمفاهيم تنهض بها، وتحدد شروطا منطقية لهذه الأدوار.

وإذ يتساءل في مستختم كتابه . فيما يشبه العود على البدء: «هل يوجد تاريخ للنظريات الفلسفية في أمر المفاهيم؟»، ويرد بقوله: «كان ما حاولت الدفاع عنه بالحجة في هذا الكتاب أن ثمة بالفعل نظريات فلسفية في المفاهيم»(4). مضيفا أن هذه النظريات تكون، على الأقل، مضمرة، وعلى الأكثر، معلنة، وأن تاريخها تاريخ تعاقبي. الواحدة منها تعقب الأخرى وتحل محلها وتسد مسدها. وأحيانا تنافسية. لكن لا بتنافس يكون بالضرورة مفتوحا. في الإجابة عن السؤال الجوهري: ما الذي يعنيه «المفهوم» يا ترى؟

فالنظريات الفلسفية في شأن «المفهوم» . كما حاول الرجل إعادة بنائها في تاريخ الفلسفة - من أفلاطون إلى جيتش Peter Geach (1961) شأنها أنها نظر في تاريخ هذه النظريات المتعاقبة المتنافسة المتعلقة بالسؤال: ما «المفهوم»؟ وليس هل توجد مفاهيم؟ بما يعني أن الفلسفة، مهما اعتبرت، فإنه إنما كنهها أنها: «وضع مفاهيم في اللسان» Conceptualising in language، وأن الفلاسفة إنما يستخدمون المفاهيم للحديث عن العالم(5).

وطوال تاريخ الفلسفة - منظورا إليه من وجهة النظر هذه - تبدت المفاهيم بتبديات متباينة: إما عدت هي «كيانات فوق حسية» - كليات، معاني، موضوعات مجردة، تعريفات، كيانات ذهنية... ، أو «صورا مركبة» و«أفكارا» و«تصورات» و«أفكارا فطرية»، أو اعتقد أن المفاهيم «كيانات محايدة موضعها بين الكلمات والأفكار والأشياء»، أو «تجريدات مأخوذة من عبارات متماثلة»، أو «سمات مستنبطة من أشياء متشابهة»، أو «مهارات إنسية أو حيوانية»... وكل هذه المذاهب الأنطولوجية في المفاهيم - سواء أكانت ضمنية أم صريحة - تجمع على أن المفاهيم إنما توجد.

وقد خلص الفيلسوف إلى تقرير ما يلي بشأن «نظريات المفاهيم»:

أولا: الاقتناع الذي آمن به الرجل هو أن: «السبب الأساس الذي يدعو إلى عرض نظريات [المفاهيم] - وهو من دون شك السبب الذي حملني على تخصيص هذا الكتاب لهذا الموضوع - هو أن نظرية فيلسوف ما في المفاهيم ما كانت أمرا عارضا - أو طارئا - في عمله، بل هي أمر أساسي في فلسفته، بالمعنى الذي يجعلها تحدد شرط ومعيار ما يعتبره العبارات الصحيحة والحلول المناسبة للمشاكل التي تطرحها»(6).

ثانيا: انتهى الرجل إلى أنه في حالة بعض الفلاسفة الذين لا يستخدمون لفظا للدلالة على «المفهوم»، أو يبدو أنهم لا يفعلون ذلك، فإن من الخطأ الشائع الاعتقاد بأن لا نظرية في المفاهيم لديهم، بل لهم نظرية، وهي نظرة مضمرة ينبغي على الباحث استنباطها. فوراء كل نسق فلسفي تثوي نظرية في المفاهيم. هذا أفلاطون وهذا هيوم، كلاهما يبدو كأن لا نظرية للمفاهيم عنده، لكن لصاحبنا رأي آخر. وهو أن نظرية المفاهيم عندهم تستنبط ولا يعثر عليها، وتبنى ولا تعطى. فتش في هذه الأنساق، وانظر وأعد النظر، تجد هذه النظريات ثاوية فتثيرها من أماكنها وتستنبطها من مظانها. وعلى النقيض من ذلك، فإنه ينتهي إلى أن فلاسفة - شأن القديس توما الأكويني وإيمانويل «كانط» وجوتلوب فريجه وجورج مور - كانت لهم أنظار في أمر «المفاهيم» ووقفات تأملية عندها، ومن ثمة أمكن الحديث عن «نظريات صريحة» عندهم في المفاهيم. فقد أكدوا على المفاهيم وأعملوها ونظروا لها في الآن ذاته، منزلة ووظيفة.

ثالثا: عبر استعراض مختلف تصور الفلسفات للمفاهيم، ومتباين نظرياتها في المفاهيم - من أفلاطون إلى الفيلسوف والمنطقي البريطاني بيتر جيتش(1916) Peter Geach . فإن الغرض هو إلقاء مزيد من الضوء على مفهوم «المفهوم» نفسه، وأن نفتح أنفسنا على طائفة عميقة من المشكلات والإمكانات المتضمنة في كل تصور للمفهوم.

الحال أنه نظر إلى مختلف «نظريات المفاهيم» التي تشكلت عبر تاريخ الفلسفة ولدى فلاسفة متبايني المناهل والموارد والمشارب، بوصفها متوالية من التصورات المغلوطة للمفاهيم، بوصفها كيانات أو بوسمها قراءات خاطئة لمعاني الكلمات أو بحسبانها تجريدات غير مفهومة ولا معقولة، أو - وهذا تصور الرجل - باعتبارها مغلقة في سماتها النهائية أو شروطها أو معيارها(7).

لننظر الآن في شأن مفهوم تم بناؤه منذ القديم وأعيد بناؤه مرات عديدة أشهرها مع الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدجر، الذي ورد ذكر اسم «المفاهيم» على الأقل في أربعة كتب من كتبه: «مفاهيم أساسية»، و«مفاهيم أساسية في الميتافيزيقا»، و«مفاهيم أساسية في الفلسفة القديمة»، و«عن مفهوم الزمن».

نموذج: مفهوم «الميتافيزيقا» في الفكر الفلسفي المعاصر.. من البناء إلى إعادة البناء

أضحى مفهوم «الميتافيزيقا» مفهوما «هلاميا» من رام المَكَنَة من معناه كالقابض على الماء. إذ صار يستعمل، في زمننا هذا، بما يتصور من الدلالات وما لا يتصور. بل استحال، في بعض الأحايين، إلى «شتيمة». ومثلما ذكر المفكر الفرنسي ريمون آرون (1905 - 1983) من أن لفظة «الأيديولوجيا»، إذ أضحت لفظة سجالية، صارت تعني: «المذهب الذي يؤمن به خصمي». كأن لسان حال من ينبز غيره بهذا اللفظ يقول: إنما «الأيديولوجيا» هي مذهب خصمي، وخصمي هو «الأيديولوجي»؛ فكذلك آلت لفظة «الميتافيزيقا»، في الفكر المعاصر إلى أن تعني الفكر الذي يؤمن به خصم الفيلسوف: وكأن لسان حال الفيلسوف المعاصر يقول: إنما الميتافيزيقا فكر خصمي، وإنما هو آخر الميتافيزيقيين. وكم قرأنا أكثر من مرة أن هايدجر يستعمل هذا الوصف ضد نيتشه! وبالمثل، كما عثرنا في أكثر من مناسبة على دريدا يستعمله ضد هايدجر نفسه! كأن لسان حال دريدا يقول: «بالنسبة إلى هايدجر، آخر ميتافيزيقي هو نيتشه. هذا الذي لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا، على الرغم من كل النقد الذي كتبه ضدها. وبالنسبة إليَّ، آخر ميتافيزيقي هو هايدجر. هذا الذي ما استطاع الانفلات من قبضة الميتافيزيقا على الرغم من دعواته المتكررة إلى تجاوزها». على أنه لا غرابة أن نجد من ينعت دريدا نفسه بالمفكر الميتافيزيقي! وبمثل ما استُعملت لفظة «فاشستي» نعتا قدحيا في المناقشات السياسية يلقيها المرء في وجه خصمه، كذلك استُعمل وسم «ميتافيزيقي» شتيمة[8]. أكثر من هذا، صير إلى وصف حتى مناوئي الميتافيزيقا ونقادها بوصف «الميتافيزيقيين»: لئن كان هايدجر قد تحدث عن نيتشه - أحد أبرز نقاد الميتافيزيقا في القرن التاسع عشر - بوصفه «ميتافيزيقيا» وبوسم فلسفته «ميتافيزيقا»، فإن جوستاف برجمان G. Bergman (1906 ـ 1987) - وهو فيلسوف وضعي - لجأ إلى نقد الفلسفة الوضعية المنطقية - أشرس عدو للميتافيزيقا في القرن العشرين - بتأليف كتاب «ميتافيزيقا الوضعية المنطقية»! كما عمد ثالث، هو بول لوران حسون (1948) P . L. Assoun، إلى النظر في فكر فرويد - وهو واحد ممن نأوا بأنفسهم عن التفكير التأملي الميتافيزيقي وظلوا عنه بمبعد - بتأليف كتاب يحمل من العناوين العنوان العجيب الغريب «مدخل إلى الميتافيزيقا الفرويدية». هذا فضلا عن المقالات المؤلفة في الحديث عن «ميتافيزيقا دولوز» وغيره.

وفي الوقت الذي كاد يهجر فيه مفهوم «الميتافيزيقا» - بدلالته البدئية - في موطنها الأصلي (الدراسات الفلسفية) - بدعوى عريضة هي دعوى «موت الميتافيزيقا» - صارت توجد هذه اللفظة (الميتافيزيقا) في كل مكان:

ففي موطن الأدب، صارت اللفظة تستعمل - بوجه حق نادرا وبغير وجه حق كثيرا - عناوين للعديد من الروايات. إليكم منها هذه العينة من الروايات الصادرة باللسان الفرنسي في السنوات العشرين الأخيرة: «ميتافيزيقا الأنابيب»، و«ميتافيزيقا الكلب»، و«ميتافيزيقا صغيرة للقتل»، و«السيد ماوس أو الميتافيزيقا»، و«مارجريت والميتافيزيقا»، و«خمارة ميتافيزيقية»... إلخ.

وفي ميدان النقد الأدبي صار نقاد الأدب يستعملون لفظة «الميتافيزيقا» في وصف كل أمر عميق مبهم، حتى تم التأليف في «ميتافيزيقا النقد الأدبي» (E-Barilier: Métaphysique de la critique littéraire)، وحتى صير إلى تجنيس بعض الروايات ضمن جنس «الرواية البوليسية الميتافيزيقية» le Polar métaphysique، وحتى استحدث الكاتب الأرجنتيني بورخيس جنسا أدبيا سماه «الأدب الغرائبي الميتافيزيقي» le fantastique métaphysique، وذلك مثلما تحدث الكاتب المسرحي أوجين يونسكو عن المسرح الذي أنشأه - مسرح اللامعقول - بوسمه «مسرحا ميتافيزيقا». وإذ نَظَّرَ له، فإنه وضع من أهم مبادئه المبدأ التالي: «ضرورة تفادي السيكولوجيا [في توصيف وتأدية الشخوص] وإعطائها، بالأولى، بعدا ميتافيزيقيا».

وفي مضمار الفن صير إلى الحديث عن «ميتافيزيقا الفن» (J-M. Le grand: Traité de la métaphysique de l'art)، وعن «ميتافيزيقا السينما» (H-Angel: Métaphysique du cinéma)، كما وصفت بعض الأفلام السينمائية بأنها «أفلام ميتافيزيقية» (أفلام المخرج السويدي إنجمار برجمان مثلا)، ووصف تيار بأكمله (إيطالي) في الفنون التشكيلية بأنه تيار ميتافيزيقي. فقد سمى الرسام الإيطالي كارلو كارا (1881 - 1966) التيار التشكيلي الذي اجتاح إيطاليا ما بين (1921 و1917)، والذي كان من أشهر عناصره جيورجيو دي شيريكو (1978 - 1888)، وكانت لوحاته ترسم عالما غريبا وآليا ومجردا تدعو فيه غرابة اللوحة إلى التأمل، باسم الرسم الميتافيزيقي Pittura metafiscica.

وفي مجال الدراسات الاجتماعية أضحى يتم الحديث عن «الميتافيزيقا الاجتماعية» (P- Petit: Essai de métaphysique sociale. F- Nef: critique de métaphysique sociale). كما صير إلى التأليف في ميدان «ميتافيزيقا التواصل» (B- Hapel: Métaphysique de la communication)، بل و«ميتافيزيقا السوق» (M- Douerin: Métaphysique du marché)، بل و«ميتافيزيقا المال» (E- Valdman: Métaphysique de l'argent)!

وفي حقل الدراسات «الجنسانية» أضحينا أمام الحديث عن «ميتافيزيقا الجنس» (J- Evola: Metafiscica del sesso, 1958)، وعن «ميتافيزيقا النوعين أو الجنسين» (S-Agacinski: Métaphysique des sexes).

ودخل فلاسفة على الخط، فكتب فاشرو عن «ميتافيزيقا العلم» (Vacherot: Métaphysique de la science)، وكتب إدواردو نيكول عن «ميتافيزيقا التعبير» (E-Nicol: Métaphysique de l'expression)، وكان شوبنهاور قد كتب عن «ميتافيزيقا الحب وميتافيزيقا الموت». على ألا ننسى أن شوبنهاور هذا هو الذي ذهب إلى أحد أغرب الأفكار في تاريخ الجماليات، حين اعتبر أن قبح الضفدعة قبح ميتافيزيقي![9].

على أن أغرب ما يمكن أن يقرأ بهذا الصدد هو المقطع الذي أورده الباحث الفرنسي فريديرك نيف. في كتابه: «ما هي الميتافيزيقا؟»، من رواية ستيفان بيل The book of heroic failures، وقد كان الروائي يصف مُجَلِّسَة في السينما وقد شرعت تطارد فأرة، بينما الناس يتفرجون على مشاهد من فيلم «طارد العفاريت»: «لقد كانت جلبات المجلسة تعيق رؤية المشاهدين وتفسد التشويق الذي رافق مشهد التقيؤات الميتافيزيقة»[10]. قد صار القيء ميتافيزيقيًا إذن!

ومازال إعمال لفظ «الميتافيزيقا» يتخذ كل منحى حتى أفرغ من مضمونه، وصار عبارة عن «ثقب أسود» يلتهم كل المعاني المرادة له: صار رديف «الأمر الذي تكتنفه الأسرار» و«الشأن الصوفي»، وأمسى بديل تعابير مثل «الغامض» و«المبهم» و«الغيبي» و«الروحي»... وصرنا إلى الحديث عن «المجنون الميتافيزيقي» (J- Demy: les demoiselles Rochefort).

مفارقات في فهم دلالة مفهوم «الميتافيزيقا»

قيل في الميتافيزيقا ما لم يقل في غيرها من مباحث الفلسفة، وذلك حتى قيلت فيها الأقوال المتناقضة بأشد تناقض يكون:

1 - قيل فيها، بدءا، إنها علم غامض، وقيل فيها، ضدا، إنها الوضوح بعينه. من جهة أولى، قال الفيلسوف الفرنسي سالي بريدوم (1839 ـ 1907) Sally Prudhomme: «لا يتم الحديث عن الميتافيزيقا إلا متى عدم إمكان تصور الوجود، ولا تبدأ الميتافيزيقا إلا حيثما ينتهي الوضوح»[11]. تشهد لهذا الحكم سمعة كتاب «الميتافيزيقا» في الفلسفة العربية الإسلامية. وتكفينا هنا قصة ابن سينا مع كتاب «ما بعد الطبيعة» لصاحبه أرسطو. إذ يحكي عن نفسه بعد عرضه لمسار تعلمه: «(...) ثم عدلت إلى [العلم] الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا. وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه». وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في [سوق] الوراقين، وبيد دلال مجلد

ينادي عليه. فعرضه عليَّ فرددته رد متبرم، معتقدا أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: «اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعك إياه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى»[12]. فإن لم تكف هذه الشهادة فإليك ما حكاه ابن بطلان عن أستاذه الحكيم أبو الفرج عبدالله بن الطيب أنه بقي عشرين سنة في تفسير كتاب ما بعد الطبيعة، ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها[13].

ومن جهة أخرى، ما فتئ الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمس يردد القول: «ما كانت الميتافيزيقا سوى جهد عنيد للتفكير تفكيرا واضحا متماسكا»[14]. تشهد لهذا الطرح العديد من الأنساق الميتافيزيقية التي جمعت بين البيانية والأناقة.

2 - قيل عن الميتافيزيقا إنها نموذج المعقولية بما تفيده من نسقية وبرهانية واتساقية. وتشهد لذلك الكثير من الأنساق الفكرية المبنية بناء متينا. هذا الفيلسوف الألماني جوتلوب فيشته، مثلا، مافتئ يعبر عن رغبة حثيثة في ربط فلسفته الميتافيزيقية، من حيث هي علم، بمبدأ أسمى واشتقاقها بأكملها منه. وهذا المبدأ الأسمى هو «الأنا» أو «الحرية». ولا يمكن، عنده، إخضاع الحرية لمبدأ أعلى منها، وألا ما عادت حرية. وكل مفهوم داخل العلم، وكل قضية داخل نظرية العلم، لا يمكن أن تأتي مدلولها إلا باعتبارها «لحظة» خاصة ضرورية ومؤكدة داخل هذا «الكل المنسجم» أو «الجملة العضوية». وعليه تصبح هذه الفلسفة العالمة نظاما أو نسقا وليست مجرد تجميع لآراء ذاتية فردية معزولة. ومازال فيشته يلح، في مختلف مقدمات «نظرية العلم» التي نشرها، على فكرة «علمية الفلسفة» هذه و«نسقيتها» وطابعها الكلي والضروري والتوليدي، حتى أثار ريبة بعض معاصريه فرأوا في «نظرية العلم» هذه «آلة قياس منطقي جهنمي، شأنه أن يهدد مستقبل الفلسفة كله بالقضاء المبرم»[15].

وفي المقابل، لم ير بعض الفلاسفة في هذا الجهد سوى الجموح في الفكر والشطح في التعبير. فقد قيل عن الميتافيزيقا إنها جنون، بل جنون الجنون. واعتبر أن الجنون فنون، وأن من فنونه الميتافيزيقا. هذا الفيلسوف الأنجلوسكسوني جون ويزدم John Wisdom (1904 - 1993) اعتبر الميتافيزيقا، في كتابه الشهير: الفلسفة والتحليل النفسي، «عصابا مرضيا» و«داء عقليا رديا» mental cramp/intellectual neurosis. ومعنى هذا أن: «الميتافيزيقي إنسان ذو فكرة ثابتة راسخة يقوم بإسقاطها على العالم في صورة نظرية مشوهة تعقد عليها آمال كبيرة. وهكذا إذا كان من العبث أن تحاج رجلا مصابا بمرض نفسي، فمن العبث كذلك أن تحاج الميتافيزيقي، بل ينبغي أن تبرئ كلا منهما من مرضه... وترتب على الفيلسوف أن يحلل الميتافيزيقي الذي يعاني كابوس النظريات الميتافيزيقية تحليلا نفسيا، وأن يستخدم وسائل التحليل النفسي للوصول إلى جذور همومه، متجاهلا الحجج التي يتخذها

لتبرير تلك الهموم ذاتها»[16]. فما الميتافيزيقا، في نهاية المطاف، سوى التعبير عن الجنون. أوَ لم يقل الشاعر البرتغالي بيسوا: «وما الميتافيزيقا إلا امتداد لجنون خفي ليس إلا»[17].

3 - وتأرجحت صورة «الميتافيزيقا» في الأذهان بين المبحث المغرق في النزعة اللفظية والمبحث المتعلق بما لا يُقال ولا يعبر عنه؛ أي بالنزعة الصمتية:

وهكذا، من جانب أول، ما رأى البعض في الميتافيزيقا إلا لغة؛ أي ألفاظا ونحوا ودلالة، يتحول الناظر فيها، من جهة السلب، إلى لساني وفقيه لغة ونحوي ينظر في الكلمات والعبارات وغيرها، مثلما فعل هايدجر مع ميتافيزيقا أرسطو أو فعل كارناب مع ميتافيزيقا هايدجر، أو يتحول، على جهة السلب هذه المرة، إلى إعمال معاول «التحليل» (كارناب) و«الهدم» (هايدجر) و«التفكيك» (دريدا) في عبارات هذه الميتافيزيقا.

ومن جانب ثان، ثمة من اعتبر أن الميتافيزيقا ليست قولا، أو لفظا، بل هي حدس، وحدس خال من ضجيج الكلمات. على هذه المحجة وجدنا برجسون يقول، ضمن مقال له تحت عنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا»: «إذا ما كانت توجد ثمة وسيلة لامتلاك الحقيقة بامتلاك مطلق بدل معرفتها بمعرفة نسبية، وللتمكن منها في جواها بدل تبني وجهات نظر خارجية عنها، ولحدس ذاتها بدل تحليلها، ولاستيفائها بمعزل عن كل تعبير أو ترجمة أو تمثل رمزي، فإن هذه البغية لن تكون سوى الميتافيزيقا ذاتها. إنما شأن الميتافيزيقا أنها العلم الذي يزعم تحلله من الرموز»[18]. ومازال هذا الاعتقاد راسخا لدى بعض الميتافيزيقيين حتى قيل إن الميتافيزيقا معرفة انطوائية. وشتان بين أن تكون الميتافيزيقا لفظية verbeuse، وأن تكون انطوائية autiste!

4 - وقيل إن الميتافيزيقا شأن اختصاص، فهي شأن من شأن أهل الاختصاص، أصحابها يدعون: الميتافيزيقيون، وهم يتحرفون بالميتافيزيقا ويمتهنون بها شأنهم شأن أولئك الذين سماهم نيتشه ذات مرة: عمال الفلسفة أو شغالوها. وقيل على النقيض من هذا القول: إن الميتافيزيقا شأن الإنسان من حيث ما هو إنسان لا من حيث ما هو متفلسف أو منشئ ميتافيزيقا. وقديما ردد شوبنهاور القول: الإنسان كائن ميتافيزيقي.

5 - وكم رأى البعض في الميتافيزيقا نموذج الفكر الخصب المعطاء. تشهد على ذلك الأنساق الفكرية الكبرى التي أنتجت ضمن تاريخ الميتافيزيقا (من أفلاطون إلى هيجل، بل وإلى هايدجر). فقد عدت الميتافيزيقا فكرا خصبا بل وشديد الخصوبة. وهل الفلسفة إلا الميتافيزيقا بعينها؟ أوَ ليست هي عماد الفلسفة ودعامتها؟ و/ أو ما كانت تسمى «الفلسفة الأولى» وتعتبر «ملكة العلوم»؟ انزع الميتافيزيقا من الأنساق الفلسفية الكبرى لن يبقى شيء يذكر. على أن البعض هاجم الميتافيزيقا بوسمها فكرا عقيما ليس ينتج عنه شيء، بل اعتبرها نموذج الفكر العقيم وتجسيده. والحال أن الميتافيزيقا هي المبحث الأول في الفلسفة ـ الفلسفة الأولى ـ وهي في الوقت ذاته أكثر المباحث الفلسفية إثارة للجدل. فمازال التشكيك في الميتافيزيقا يتسع، ومازال

الخوف على مستقبلها يمتد. والحق أن ثمة سؤالين ظلا مرافقين دوما للميتافيزيقا، على مدى تاريخها، هما، سؤال المشروعية: بأي حق يمكن للإنسان أن ينتج أفكارا ميتافيزيقية؟ وهل لدعواه تلك من مبرر معقول؟ وسؤال المستقبل: أي مستقبل ينتظر الميتافيزيقا؟ أليست هي سائرة إلى أن تلقى مصيرها الحتمي: الاختفاء إلى الأبد؟

6 - مافتئت ترتفع الدعاوى المعلنة عن «موت الميتافيزيقا»: ماتت الميتافيزيقا، انتهت، تجاوزت. كم من الفلسفات حملت الدعاوى: موت الميتافيزيقا، نهاية الميتافيزيقا، تجاوز الميتافيزيقا؟ أَوَلم توصف الفلسفات المعاصرة بأنها فلسفات ما بعد الميتافيزيقا؟ فقد قيل: المجتمع ما بعد الميتافيزيقي، والفكر ما بعد الميتافيزيقي، والعصر ما بعد الميتافيزيقي.

ومن جملة هذه الدعاوى القول: إن الميتافيزيقا ماتت في القرن التاسع عشر. قتلها نيتشه أولا، والوضعية الكلاسيكية ثانيا، والوضعية المنطقية ثالثا، وفكر الاختلاف رابعا. فهي مُوِّتَتْ بأربع موتات. على أن الحقيقة أنها عاشت في القرن العشرين، حتى لدى أهل المنطق والعلم والتحليل (راسل، كواين، أرمسترونج، لويس، مكتجارت، واتهيد...). ولهذا ساغ قول القائل: «إنما القرن الذي افترض أنه قرن احتضار الميتافيزيقا النهائي، كان بالضد قرن ازدهارها الكبير». ولهذا وجد اليوم من يعلن: «كلا؛ ما ماتت الميتافيزيقا ولا انتهت»[19]. تشهد على ذلك الآراء الحديثة المعلنة عن عودة الميتافيزيقا في النقاشات العلمية والنظرية. كما تشهد عليه الموضوعات الجديدة التي صارت تتطرق إليها العديد من التقاليد الفلسفية شأن طبيعة «الهوية» ونقد «الفرديات» و«الخصوصيات العارية» ومفهوم «التحقق» ومنزلة «الممكنات»... وحتى الفكر الأنجلوسكسوني (الذي عادة ما يقال عنه إنه معاد بالسليقة للميتافيزيقا) أنتج بعض كبار الميتافيزيقيين.

لهذه الحيثيات كلها، هَلّا تقدمنا، أولا، فعرفنا ما هذا «الشيء» الذي صرنا فيه نستفتي مَن أمرنا، هذا «الشيء» الذي يدعى تجاوزه، بل مافتئ يعلن موته منذ زمان: الميتافيزيقا؟

مغامرات بناء مفهوم «الميتافيزيقا» في الفلسفة القديمة والوسيطة

أسال وضع العبارة الدالة على «الميتافيزيقا» باللسان اليوناني μετα τα φυςιχα، وباللسان اللاتيني meta ta phusica، كثيرا من المداد بين الباحثين. لا شك في أنهم اتفقوا على أمرين:

1 - أن العبارة «ميتا فيزيقا» ما كانت من وضع صاحب أصول الميتافيزيقا نفسه - أرسطو - وإنما كانت من وضع أشياعه وتلامذته. هذا مع اختلاف في تعيين هذا الواضع بالاسم: أهو نيقولا الدمشقي، بحسب ما هو شائع، أم هو أندرونيقوس الروديسي؟ أم هو أريسطون بالأولى؟[20]

2 - أنها ما كانت، في الأصل، لفظة واحدة metaphysica، وإنما عبارة ثلاثية الألفاظ meta ta phusica، إن لم تكن رباعيتها ta meta ta phusica، مافتئت أن توحدت عن طريق الآلية التوليدية اللغوية المدعاة «النحت»، وذلك شأنها شأن لاحقتها عبارة «الكوجيتو» Cogito - التي يعتبرها جيل دولوز مفهوما - التي الأصل فيها العبارة اللاتينية «أنا أفكر إذن أنا موجود» Cogito ergo sum، على أن الأولى نحت والثانية اكتفاء باللفظ الأول من العبارة. وما عدا الاتفاق على هذين الأمرين، فإن ثمة خلافا في تحديد «الحكمة» من وضع الكلمة - التي صارت في ما بعد مفهوما - ما بين موقفين:

1- موقف هايدجر وأتباعه

الذي عند هايدجر أن لا حكمة من وضع عبارة «تا ميتا تا فيزيقا». قال فيلسوف الغابة السوداء: «ما نسميه «ميتافيزيقا» إنما هو تعبير تولد عن حيرة. إنه عنوان إحراج. إذ هو عنوان تقني خالص لا يذكر شيئا ذا بال عن المضمون التي يشمله رسمه»[21]. إذ يرى أن هذه ما كانت من جنس «الاصطلاحات البدئية» التي تتشكل بدءا من تجربة إنسانية معيشة جوهرية وأصيلة - هو ذا أصل نشأة المفهوم عنده، وهو في الوقت ذاته أساس ما يمكن أن نعتبره «نظرية المفهوم» عند هايدجر - وإنما هي اصطلاح «تقني» عائد إلى عمل «تصنيفي» بحت، وذلك بحاد من الهوس البيداغوجي الذي استبد بشراح أرسطو والذي تحولت معه الفلسفة إلى «فلسفة مدرسية». فكانت أن تصنفت الكتابات الفلسفية - مدرسيا - إلى ثلاثة أجناس: المنطقيات والطبيعيات والأخلاقيات، وكان أن طرح الإشكال: أين تصنف الكتابات التي لا تدخل في أي مبحث من هذه المباحث؟ وكان أن لُجأ، في خطوة أولى، إلى طرح السؤال: أي المبحث أقرب إلى ما نحن بصدده؟ وكان أن أجيب: هو مبحث «الطبيعة». ولما كان لا يمكن دمج «الفلسفة الأولى» - هو ذا اسم الميتافيزيقا القديم الذي سماها به أرسطو - في مبحث «الطبيعة»، فقد ارتُئي أن تصنف «إلى جانب» و«وراء» و«بعد» - هي دلالة البادئة Meta - الطبيعة. وهكذا صار الترتيب: الكتابات المنطقية، ثم الطبيعية فما وراءهما، وأخيرا الكتابات الأخلاقية والسياسية. فقد تحصل أنه في البدء: «ما كانت للعبارة [meta ta phusica μετα τα φυςιχα] إلا قيمة تصنيفية»[22]. ولزمن طويل ظلت هذه العبارة التصنيفية «اصطلاحا تقنيا» إلى اليوم - ونحن لا نعرف متى وكيف ولا من أحدث هذه البدعة - التي صارت لهذا الاصطلاح التقني دلالة مضمونية. إذ انتقلنا من كلمات متعاقبة « meta ta phusica» إلى نحت كلمة واحدة لاتينية «metaphysica» - مفهوم - تعني ما يوجد فيما وراء المحسوس [الطبيعة]. وبهذا صارت «الميتافيزيقا» اسما يطلق على مبحث. قد تحقق، أنه لم تكن للفظة «الميتافيزيقا»، في البدء، إلا دلالة تصنيفية - شكلية - على كتابات من جنس خاص، لكنها تبدلت بعد ذلك لتدل على مضمون هذه الكتابات - دلالة

مضمونية. والحال أن هذا التبدل ما منعها من أن تُستشكل: لقد ترتب عن كون الاصطلاح ما كان مختارا من صاحبه أن ارتبكت دلالته ما بين أمرين: الدلالة على التساؤل عن «الموجود» برمته، والدلالة على التساؤل عن كينونة «الموجود الأسمى» (المحرك الأول). وهو ارتباك اخترق تاريخ الميتافيزيقا بجملته: من أرسطو إلى «كانط». لهذا يخلص هايدجر إلى نعت اصطلاح «الميتافيزيقا» بثلاثة نعوت: إنه مفهوم سطحي شكلي، وقلق مضطرب مشوش، وغير مستوف المضمون الذي وضع له ولا مكترث بإشكاله[23].

2- موقف بيير أوبانك وأنصاره

يستند أحد أكبر الباحثين الفرنسيين في الأنطولوجيا القديمة . بيير أوبانك Pierre Aubenque . وكذا لفيف من مناصريه إلى البحث الشهير الذي أجراه بول مورو ـ Paul Moraux . حول اللوائح القديمة المتعلقة بكتابات أرسطو (1951) والذي أثبت فيه، خلافا للرأي المتقدم الشائع، أن هذه اللوائح ما كانت تتضمن ترتيب «الميتافيزيقا» بعد «الفيزيقا»، وإنما بعد «الرياضيات»[24]. وبناء عليه يستبعد ما ذهب إليه سامبلسيوس Simplicius من أن: «الأصل في تسمية الميتافيزيقا أنها تدرس موضوعات تتعدى إطار الفيزيقا transphysiques» . وهو القول الذي وجد له صدى، بعد قرون طوال، في قول القديس توما الأكويني: «إن العلم الذي يدرس الأشياء المفارقة تمام المفارقة للمادة ويدرس نشاط العقل الفعال الخالص (...) إنما يسمونه التيولوجيا والفلسفة الأولى والميتافيزيقا؛ وذلك بما أن منزلة موضوعاته تقع فيما بعد الأشياء الفيزيائية [الطبيعية]»[25] . على أساس أن هذا الرأي تأويل أفلوطيني الهوى. وبالضد على هذا الميل، ينزع مورو إلى ترجيح الرأي الذي ذهب إليه كل من الإسكندر الأفروديسي Al-exandre d'Aphrodise وأسكليبيوس Asclepius من أن: «ضعف قوانا الفكرية البشرية هو الذي يجبرنا على البدء، أولا، بدراسة الأشياء غير الكاملة وغير الجوهرية . وهي موضوعات علم الطبيعة . لكي ننتقل، فيما بعد، إلى دراسة الموجودات الكاملة والأولى . وهي موضوعات الفلسفة الأولى. فبالنسبة إلينا . معشر البشر . تأتي دراسة هذه الموجودات بعد علم الطبيعة. ولهذا استحقت أن تسمى ما بعد الطبيعة «meta ta phusica»[26] .

لهذه الحيثيات يذهب أوبانك إلى أنه لربما كان أرسطو نفسه هو الذي أوحى إلى تلامذته . لاسيما منهم أوديموس الروديسي Eudeme de Rhodes الذي تكفل بإخراج كتب الميتافيزيقا . بهذا الاسم؛ خاصة أن في أقدم لوائح مصنفاته تأتي الميتافيزيقا بعد الرياضيات وليس بعد الفيزيقا[27].

لكن، دعنا ننتقل من قصة «التسمية» إلى مسألة «المسمى» ومضامينه؛ أي إلى المفهوم.

الحال أنه إذا ما نحن قمنا بجرد بسيط للكتابات الفلسفية التي ورد في عنوانها اسم «الميتافيزيقا» لطال بنا الجرد، على أننا سوف نستثني كل ما وردت الكلمة فيه ممزوجة بكلمات

أخرى، ونركز فقط على تلك التي وردت فيها الكلمة مجردة. ههنا نعثر على العشرات من الأسماء في الحقبة الممتدة مما بعد زمن أرسطو إلى بداية العصر الحديث: من «ميتافيزيقا» أحد أشهر تلامذة أرسطو تيوفراوسطوس (تلميذ أرسطو المباشر) إلى «ميتافيزيقا» باومجارتن (1739)، مرورا بميتافيزيقا الإسكندر وأسكلـبيويوس في العصـور القديمة، وفي العصور الوسطى metaphysica ألبير الأكبر (1269) Albert Le Grand وأرنولـد جولنكس Arnold Geulincx (1691) وغيرهما.

1 - ميتافيزيقا أرسطو

على الرغم من إسهام أفلاطون في تاريخ الميتافيزيقا، فإن أساس «الميتافيزيقا الكلاسيكية» هو ميتافيزيقا أرسطو، وإن التبست بميتافيزيقا أفلاطون وأفلوطين والقرون الوسطى. والحال أن علاقة أرسطو باسم «الميتافيزيقا» علاقة مفارقة: وأولى هذه المفارقات هي أن «أكبر الميتافيزيقيين» - بشهادة الفيلسوف الأنجلوسكسوني الكبير وايتهيد - لم يكن يعلم أنه «ميتافيزيقي»! وثانيها: أن مصنفه في الميتافيزيقا تحدث عن كل شيء - الجواهر والمقولات والعلل والمبادئ - إلا «الميتافيزيقا» ذاتها، فلا تحضر فيه هذه الكلمة أبدا - كتاب موضوعه الميتافيزيقا لا تحضر فيه كلمة الميتافيزيقا أمر عجب، كما لو أن فيلسوفا كتب كتابا عن الحرية وما ذكر فيه كلمة الحرية البتة - وإنما تحضر بالبدل اصطلاحات «الفلسفة الأولى» و«التيولوجيا» و«الحكمة»!

ومصنف «الميتافيزيقا» مصنف جامع. وهو مكون من أربعة عشر كتابا مسماة بأسماء الأحرف اليونانية. على أنه يغلب على مواضيعه التنوع، بله التداخل، مثلما يزاوج بين العرض والنقد، ويؤلف بين الاستفسار والاستشكال. وهكذا اختص «كتاب ألفا الكبرى» (كتاب الألف الكبرى) بوصف السبيل إلى الحكمة التي تنتهي بالفيلسوف إلى التأمل في الحياة الإلهية، كما يتناول العلل الأربع ويناقش الفلاسفة الطبيعيين بخصوصها. ويطرح «كتاب ألفا الصغرى» (كتاب الألف الصغرى) مسألة نسبية المعرفة البشرية، واستحالة العودة بالعلل عودا إلى ما لا يتناهى، بما يشي بضرورة وضع مبدأ أول لكل علة. و«كتاب بيتا» (كتاب الباء) يستعرض مختلف الإحراجات والشكوك التي ينبغي للفيلسوف أن يهتم بها. مثال ذلك: كيف لما يفسد أن يصدر عما لا يفسد؟ و«كتاب جاما» (كتاب الجيم) يتحدث عن علم موضوعه الوجود بما هو وجود، على أنه أحد مواضيع الفلسفة الأولى، وعلى أن شأنه أن يدرس قضايا عامة نظير مقام الأمور المتعارضات (الوجود واللاوجود، المتشاكل والمتخالف، الواحد والمتعدد...). كما يدرس مبادئ الاستدلال، لاسيما منها مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع. ويقول إن هذه الأمور جمعاء تعود إلى واقع مبدئي هو مفهوم «الجوهر» Ousia. و«كتاب دلتا» (كتاب الدال) عبارة عن معجم للمفاهيم الميتافيزيقية الأساسية: الصورة/ المادة، القوة/ الفعل... و«كتاب إبسيلون» يكافئ بين «علم الوجود» و«اللاهوت»، ويدرس مفاهيم

شأن «العرض» و«الحق». و«كتاب زيتا» (كتاب الزاي) يدرس الصلة بين «الأمر الواقعي» و«الشأن العقلي»، ويرى أن لا تحديد إلا للنوع، أما الفردي فلا. و«كتاب إيتا» (كتاب الياء) يطرح مسألة «القوة والفعل». و«كتاب ثيتا» (كتاب الثاء) يواصل درس ما طرح سابقه. و«كتاب إيوتا» يعالج مسألة «الواحد». و«كتاب كابا» (كتاب الكاف) توليف وتلخيص. و«كتاب لمبدا» يدرس وجود وماهية المحرك الأول، ويبين طبيعة الجواهر الحسية، ويعرض لحركة الأفلاك وصلتها بمحركها. و«كتاب مو» (كتاب الميم) يحقق في أمر الأعداد، ويؤكد أن لا وجود إلا للفردي. وفي «كتاب نو» (كتاب النون) نقد للأفلاطونية.

على أن أهم ما ورد في هذا المصنف، مما نحن بصدده، ما افتتح به الكتاب من أن: «كل الناس يرغبون في المعرفة»، وأن هذه درجات أعلاها العلم بعلل الأشياء. الذي هو «الحكمة». من حيث إنها «معرفة المبادئ الأولى والعلل البدئية». ولما كان هو علما من أجل العلم، فإنه صار العلم الحر الوحيد، والعلم الأسمى، والعلم الإلهي (كتاب الألف). ويبدأ كتاب الجيم بالتأكيد أن: «هناك علم يبحث في الوجود بما هو وجود، ويعرض للخصائص التي تنتمي إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها. وليس هذا العلم واحدا من تلك العلوم التي يقال عنها إنها جزئية، فليس علما من العلوم الجزئية ذلك الذي يدرس الوجود بما هو وجود بصفة عامة»[28]. وما معنى أن الميتافيزيقا علم بالموجود؟ إذا كان الرياضي يعتبر الموجود من جهة الكم، والفيزيائي يعتبره من جهة الحركة، فإن الفيلسوف ينظر فيه لا من جهة، وإنما في وجوده. على أن «الموجود» يقال بمعان عدة: هذه يقال عنها «موجودات» لأنها «جواهر»، وثانية لكونها «تحديدات» للجوهر، أو بالعكس «فسادات» له أو «حرمانات»... غير أن موضوع «الفلسفة الأولى» هو «الجوهر»: «الواقع أن السؤال الذي طرح منذ زمن بعيد لايزال قائما، وسوف يظل دائما يربكنا. وهو «ما الوجود؟». وهو بعبارة أخرى: «ما الجوهر؟»[29] (من كتاب الزاي). الجوهر هو ما يوجد أولا، وكذلك مبادئه وأسبابه. ولهذا السبب، فإنه من الملائم تسمية هذه الدراسة باسم «الفلسفة الأولى». ومبادئه الأكثر كونية هي الجواهر المفارقة، لاسيما الله. ودراسة الله هي «اللاهوت». وكل هذا يطابق ما نعنيه باسم «الحكمة» التي تهدف إلى تحصيل أشد المعارف كونية.

غير أننا حين نحاول تحديد موضوع «الميتافيزيقا»، عند أرسطو، نصطدم بتعدد الآراء:

هذا الفيلسوف الألماني فرانز برانتانو Franz Brentano (1838 ـ 1917) الذي خص مفهوم «الوجود» عند أرسطو ببحث شهير يقول، اعتمادا على الكتاب الرابع من مصنف «الميتافيزيقا»، : «لئن كانت الميتافيزيقا حقا هي علم الوجود بما هو وجود، فواضح إذن أن موضوعها الأساسي هو الجوهر. ذلك أنه أمام مثل هذه التماثلات [لمعنى «الوجود»]، فإن العلم يعالج دائما أساسا ما هو أولي تتعلق به كل التوالي الأخرى، وتستمد منه اسمها. فقد تحقق أن الفيلسوف الحق مطالب بفحص مبادئ الجوهر وعلله؛ فلا يستمد أحقية وأولية النظر في الوجود إلا بدءا من اعتبار الجوهر»[30].

وهذا هايدجر يرى، استنادا إلى الكتاب السادس من «الميتافيزيقا»، أن أرسطو وجه الفلسفة الأولى ـ الميتافيزيقا ـ وجهتين:

1 - بوصفها مسألة متعلقة بالموجود؛ أي بكل ما هو موجود من حيث إنه «موجود»، «مخالف لغيره»، «واحد»... وكذلك بتحديداته.

2 - بوصفها مسألة للموجود بامتياز ـ الموجود الإلهي بوسمه الموجود الأسمى والأعلى ـ من حيث هي علم إلهي [إبيستيمي ثيولوجيكي][31]. فقد تحصل، أن ثمة توجهين للميتافيزيقا من حيث موضوعها: توجه المعرفة اللاهوتية بالموجود الأسمى، وتوجه المعرفة الأنطولوجية بالموجود بعامة، من جهة الوحدة والمغايرة والتعدد.

2- ميتافيزيقا أرسطو عند العرب

عرفت الميتافيزيقا عند فلاسفة العرب، مثلما عرفت عند فلاسفة الروم، بأسماء مترجمة (الفلسفة الأولى/ العلم الإلهي/ الإلهيات)، وأخرى معربة (ما بعد الطبيعة/ ما فوق الطبيعة/ ما دون الطبيعة) متعددة. كما عرف كتاب الميتافيزيقا باسمين «كتاب الحروف» و«كتاب ما بعد الطبيعة». وقد حكى ابن النديم في الفهرست قصة ترجمة كتاب أرسطو، فقال: «الكلام على كتاب الحروف: ويعرف بالإلهيات. ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين. وأوله الألف الصغرى، ونقلها إسحاق. والموجود منه إلى حرف مو، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي. وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي، وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر، وهي الحادية عشرة من الحروف إلى العربي. ونقل حنين بن إسحاق هذه المقالة إلى السرياني؛ وفسر ثامسطيوس مقالة اللام، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس، وقد نقلها شملي. ونقل إسحاق بن حنين عدة مقالات، وفسر سوريانوس مقالة الباء، وخرجت عربي»[32]. وقد تمثلت جهود العرب المستحدثة في الميتافيزيقا في أمور ثلاثة، أولها: التعريب. ثانيها: التقريب. ثالثها: التوفيق. فقد عربوا أجزاء من كتاب الميتافيزيقا. كما قربوها بشروحهم الكثيرة والتي أشهرها شرح الفارابي وشرح ابن رشد. ثم إنهم حاولوا التوفيق بين مبادئها ومبادئ اللاهوت الإسلامي من جهة، كما حاولوا التوفيق بين ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا أفلاطون من جهة ثانية. وهكذا عدت الميتافيزيقا عند الكندي ـ أول فلاسفة العرب ـ «الفلسفة الأولى» و«العلم الإلهي». يقول: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة هي الفلسفة الأولى: أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»، ويرادف: «(...) تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة»، «علم الطبيعيات هو علم كل متحرك؛ فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك (...) قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك»[33]. على أن المصطلح سيستقر مع ابن رشد الذي فضل العبارة «ما بعد الطبيعة» في تفسيره

الشهير لكتاب أرسطو. وقد قلده مفكرو الغرب الوسيط في هذه التسمية. كما أنه تنبه إلى سبب تسميته؛ فقال محددا «علم ما بعد الطبيعة»: «وبالجملة، فقصده الأول [يعني قصد أرسطو] إنما هو أن يعطي ما بقي عليه من العلم لمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة»، وقال معللا التسمية: «وأما مرتبته في التعليم فبعد العلم الطبيعي: إذ كان (...) يستعمل على جهة الأصل ما يبرهن في ذلك العلم من وجود قوى لا في هيولى. ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود، ولذلك سمي الفلسفة الأولى»[34]. ويبدو أن هذا التعليل كان رائجا لدى أهل النظر في الفكر الفلسفي الإسلامي. فهذا قطب الدين اللاهيجي يقول، بعد أن أورد حكاية ابن سينا مع كتاب أرسطو: «أقول: لا يخفى أنه أراد بما بعد الطبيعة العلم الإلهي، فإنه يسمى علم ما بعد الطبيعة بناء على أن معلوماته متأخرة عن معلومات الطبيعي بالنسبة إلينا، فإننا ندرك المحسوسات بحواسنا أولا، ثم ندرك المعقولات بعقولنا ثانيا. وقد يسمى أيضا علم ما قبل الطبيعة، لأن المعلومات الإلهية متقدمة في الأمر نفسه على المعلومات الطبيعية تقدما بالشرف والعلية، فلكل واحد من علمي الإلهي والطبيعي تقدم على الآخر باعتبار معلوميهما من حيثيتين مختلفتين»[35].

3 - مفهوم «الميتافيزيقا» في العصور الوسطى المسيحية: توما الأكويني نموذجا

عمل القديس توما الأكويني St_Thomas D'Aquin على «تنصير الميتافيزيقا» بإضفاء مسحة نصرانية على مفاهيمها وموضوعاتها، وذلك مثلما كان قد جهد فلاسفة الإسلام في «أسلمة الميتافيزيقا». وما كان قصد الفيلسوف المسيحي هو تقديم تعريف نسقي لمفهوم «الميتافيزيقا»، ولكن يمكن استنباط هذا التعريف من تعليقاته على كتاب أرسطو. والحال أن توما الأكويني أقام، بدءا، تسوية تامة بين «الفلسفة الأولى» ـ Prima philosophia ـ و«الميتافيزيقا» ـ Metaphysica ـ و«اللاهوت» ـ Theologia. وسماها ـ على طريقة العرب ـ «العلم الإلهي» ـ Scientia divina. على ألا تخلط بمفهوم «العلم المقدس» ـ Scientia sacra ـ الذي يستند إلى الوحي لا إلى العقل، على خلاف ما هي الميتافيزيقا.

واعتبر توما الأكويني «الميتافيزيقا» العلم الذي يتعلق بما وراء الأمر الطبيعي le sur-naturel، ونعت بوسم transphysica موضوعات هذا العلم: الله باعتباره المحرك الأول والغاية النهائية ومبدأ وحَكَم الأخلاق، والنفس بوسمها خالدة، والملائكة. هذا وقد تداخلت لديه الميتافيزيقا باللاهوت، لكن ههنا فرق دقيق نبه عليه: إن مصدر اللاهوت هو الوحي الخاص بقوم ما، أما الميتافيزيقا فإنها تلجأ إلى استعمال الذهن intellectus والعقل ratio؛ أي المشترك بين بني البشر.

وقد عد توما الأكويني الميتافيزيقا ملكة المعارف التي من شأنها أن تحكم كل المعارف وتوجهها Scientia regularix، وذلك لأن شأنها النظر في عالم العقول ما فوق الطبيعية Mundus

intelligibilis. هي معرفة ميتافيزيقية لأنها معرفة بالعلل وبالعلة الأولى Prima causa على جهة التخصيص (الله بوصفه الخالق). ولهذا سميت «الفلسفة الأولى» Prima philosophia. وهي معرفة ميتافيزيقية لأنها لا تهتم بالفردي والخاص والمحدود. الحسي. إذ لسنا نعلم بالمعرفة الحسية إلا الفردي المعزول المشتت، أما بالعقل فإننا نعلم العام والمشترك والكوني؛ أي نعلم بالميتافيزيقا الموجود بعامة من جهة الوحدة unum، والكثرة multa، والقوة potentia، والفعل actus؛ أي وفق المقولات. وهذه التحديدات هي التي ينعتها بالوسم transphysica؛ أي التحديدات التي تعلو على الفيزيقا، على المحسوس. هي ذات دلالة مفهوم «الميتافيزيقا» بمعناها الخاص، والتي ستسمى فيما بعد «الميتافيزيقا العامة» Metaphysica generalis، تلقاء الميتافيزيقا الخاصة Metaphysica specialis. فالميتافيزيقا في عرف الفيلسوف المسيحي هي معرفة ما هو منفصل عن المادة: الله والملائكة... وبالجملة، صارت الميتافيزيقا بعامة علما واحدا في ثلاثة: «الفلسفة الأولى»، تدرس «العلل الأولى» Prima causis. و«الميتافيزيقا»، بمعناها الحصري، تنظر في «الموجود» بوجه عام De ente. و«اللاهوت» يعتبر «الله» De dio.

4 ـ مفهوم «الميتافيزيقا» على عتبات العصر الحديث

مع الفيلسوف واللاهوتي الإسباني فرانسيسكو شواريز Francisco Suárez (1617 ـ 1585) تحددت الميتافيزيقا بوسمها مبحثا مدرسيا، كما أن تصوره لمفهوم «الميتافيزيقا» أثر في خلفه من المحدثين، لاسيما منهم ديكارت. ويمكن اختزال جهده في أمرين تعلقا بسعيه إلى شرح دلالة المعرفة الميتافيزيقية من جهة موضوعها وجدواها وضرورتها وسماتها وغاياتها[36]:

أولا: بدأ بملاحظة أن الميتافيزيقا متعددة الأسماء، سواء عند أرسطو أو لدى مؤلفين آخرين: فقد سميت في الكتاب الأول من مصنف «الميتافيزيقا» (الفصل 2) «الحكمة»؛ لأنها تتناول العلل الأولى للأشياء والمسائل الأهم والأعوص، وسميت أيضا في الكتاب نفسه «الروية في النظر»، وسميت «الفلسفة» و«الفلسفة الأولى» (الكتاب 4 و6)، وسميت «اللاهوت» (الكتاب 6 و11)؛ لأنها تتناول بالنور الطبيعي (العقل البشري) الله والأمور الإلهية (اللاهوت الطبيعي). وعند أتباع أرسطو سميت «الميتافيزيقا» الأمور المتعلقة بالأشياء التي تتلو أمور الطبيعة؛ أي التي لا تهتم بالأشياء الحسية أو المادية. والتي تسمى «فيزيائية» أو «طبيعية»، وهي مجال نظر الفلسفة الطبيعية، وإنما تنظر في الأمور الإلهية المفارقة للمادة، وفي الأسباب المشتركة الموجدة للموجود التي يمكن أن تكون مفارقة. ولهذا السبب دعيت «الميتافيزيقا» لأنها تأتي «بعد» أو «وراء» الفيزيقا. ويضيف شواريز: «أقول «بعد» لا باعتبار القيمة أو نظام الطبيعة، وإنما وفق نظام الاكتساب والتولد أو الإبداع. وإذا ما أردنا فهم الميتافيزيقا من الموضوع نفسه، فإنه يقال إن الأمور التي يعالجها هذا العلم تأتي بعد الموجودات الفيزيائية أو الطبيعية، وذلك لأنها تتجاوز

مجال الطبيعة وتجد نفسها مدرجة في نظام واحد من الوقائع أعلى من نظام الطبيعة»[37]. ولهذا السبب أيضا دعيت «العلم الأول» و«العلم الأسمى» (الكتاب 6 و11)، لأن قيمتها أعلى من قيمة العلوم الأخرى، بل هي التي تقيم مبادئ العلوم الأخرى وتقومها[38].

ثانيا: تعرض شواريز لمختلف الآراء في موضوع الميتافيزيقا. وهي عنده في عداد الستة. منها؛ بدءا، ما وسع من موضوع الميتافيزيقا حد المبالغة، وقد تمثل في اثنين: واحد رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو «الموجود» في تجريده الأعلى، من حيث صفاته: الوحدة والتعدد والحقيقة، بلا تمييز بين الموجودات، وبشمول حتى الموجودات الذهنية التي لا وجود لها في الواقع (شأن العدم مثلا). وثانٍ رأى عين موضوع الميتافيزيقا في الموجود المتحقق، وأضاف إليه حتى أعراضه. ومنها؛ تثنية، ما سلك مسلك الضد بأن ضيق موضوع الميتافيزيقا تضييقا مشتطا. وقد تمثل بدوره في رأيين اثنين: واحد قال إن لا موضوع لها سوى الموجود الأسمى المتحقق (الله)، وهو رأي ألبير الأكبر المستملى من الفارابي وابن رشد. وثانٍ، رأى أن لا موضوع لها سوى الجوهر أو الموجود غير المادي (الله والعقول). وكلاهما ضيق. ومنها ما خالف. وهما في عداد الاثنين: أحدهما قال إن موضوعها إنما هو الموجود المنقسم إلى عشر مقولات محمولات، مما تأدى إلى إخراج الله مادام يُحمل عليه ولا يُحمل على شيء. وثانيهما قصرها على دراسة الجوهر، فأخرج بذلك إمكان دراستها لصلة الجوهر بالأعراض. والتحديد البديل الذي اقترحه الفيلسوف الإسباني أن موضوع الميتافيزيقا إنما هو الموجود المتحقق. وعنده أن هذا تعريف يكاد يكون موضع إجماع بين كبار الميتافيزيقيين. وليس يعني هذا أن الموجود مجرد لا تحديد له، وإنما له صفات تعتبرها الميتافيزيقا شأن «الواحد» و«الحق» و«الخير».

أما غاية الميتافيزيقا فهي، في المقام الأول، تأمل الحقيقة لذاتها، وذلك لأن الشأن في الميتافيزيقا أنها تدرس الموجود في مفارقته للمادة، وفي المقام الثاني، معرفة الحقيقة لذاتها بعد إشباع الحاجات، وفي المقام الثالث، البحث عن الموجود الأسمى وعلله الأكثر كونية وتجريدا. وأما ثمرة الميتافيزيقا فهي استيفاء العقل واستكماله. إذ من شأن العقل أن يسمو بدرس الشأن النبيل[39]. وكذلك تخليص العقل من عوالق الحس: «تنور الميتافيزيقا العقل في ذاته، وذلك بتحقيق مفارقته للحواس والخيال الذين يظلان مشدودين إلى الجسد، وباعتبارها للأمور الروحية والإلهية وحدها دون سواها، مما يدخل في عالم الحس، وبنظرها في العلل والمبادئ المشتركة بين كل الأشياء واعتبارها الأعراض العامة للموجودات التي لا تنظر فيها أي علوم دنيا». وأما وظيفتها فتتمثل في عملها على توجيه العلوم الأخرى توجيها تأمليا وليس عمليا. فهي تهتم بمبادئ العلوم الأولى، بل وتسعى إلى تحسين مبادئ مختلف العلوم وتنظيمها وقيادتها. إذ قد تعود الأخطاء في العلوم الأخرى إلى جهلها بالميتافيزيقا[40].

هذه هي صورة مفهوم «الميتافيزيقا» عند فجر العصور الحديثة، والحال أن المحدثين من الفلاسفة ما عملوا إلا على تدقيق هذه الصورة. فهذا الفيلسوف باومجارتن Baumgarten

(1762 ـ 1714) يؤلف أحد أكبر الكتب تأثيرا في ميتافيزيقا أزمنة الحداثة ([Metaphysica(1739 ويعتبر فيه أن «الميتافيزيقا هي العلم الذي يستوعب المبادئ الأولى التي تتحصل في المعرفة البشرية». وهي تنقسم، عنده، إلى أربعة أجزاء:

1 . الأنطولوجيا Ontologia: أو العلم الأساسي، وهي علم محمولات الوجود العامة.

2 . الكوسمولوجيا Cosmologia: وهي العلم الذي ينظر في مفهوم «العالم» وأجزائه وكمالاته.

3 . السيكولوجيا العقلية Psychologia rationalis: إذا كانت السيكولوجيا الاختبارية تبحث في وجود وملكات النفس، فإن السيكولوجيا العقلية تبحث في طبيعة هذه النفس.

4 . اللاهوت الطبيعي Theologia naturalis: ويدرس موضوع «الله» بالنور الطبيعي (العقل البشري). هذا مع تقدم العلم، أن الفكر الميتافيزيقي الحديث ورث عن المسيحية الثالوث: الله (التيولوجيا)، والطبيعة (الكوسمولوجيا)، والإنسان (السيكولوجيا)، وهي المواضيع التي صارت تشكل مجال نظر «الميتافيزيقا الخاصة» Metaphysica specialis، مقابل «الميتافيزيقا العامة» Metaphysica generalis التي تعتبر «الموجود» بعامة سواء أكان إلها أم إنسانا أم طبيعة.

وبالجملة، صار موضوع الميتافيزيقا في العصر الحديث لدى ديكارت، كما هو باد في استهلاله لكتاب «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، معرفة الله والنفس بالنور الطبيعي. مثلما صار يقوم التقابل لديه بين ما هو ميتافيزيقي وما هو فيزيقي أو صوري خالص، شأن الفيزياء. أما عند مالبرانش فقام التقابل بين الميتافيزيقي، من جهة، والمكاني والحسي من جهة أخرى. وعند لايبنتز نشأت المقابلة بين الميكانيكي (العلة المادية والعلة الفاعلة) والميتافيزيقي (العلة الصورية والعلة الغائية).

مغامرات إعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا» في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

1 ـ إعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا» في الفلسفة الحديثة... «إيمانويل كانط» نموذجًا

على أن ما يمكن أن يستوقف الإنسان في هذا المسار الحديث لمفهوم «الميتافيزيقا» لحظة قلما تم النظر فيها بعين التمعن؛ أعني لحظة «كانط». ففي فكر «كانط» يتداخل أكثر من مفهوم للميتافيزيقا. ويمكن اعتبار جهوده بهذا الصدد إعادة بناء للمفهوم تداخل فيها حفظ الحديث والسير به نحو دلالة أحدث:

سادت طوال القرن التاسع عشر قراءتان متعارضتان لموقف الفيلسوف الألماني إيمانويل «كانط» من الميتافيزيقا:

1 - قراءة أولى ارتأت أن مراد «كانط» من مشروعه النقدي إنما كان هو «هدم الميتافيزيقا» هدما، وذلك حتى يفسح هو في المجال لمكان يثبت عليه العلم ويوطد أركانه. ها هو «كانط» وقد استحال، بأثر من هذه القراءة الراديكالية، إلى فيلسوف «وضعي» قبل الأوان، يرى أن على الحالة العلمية أن تعوض الحالة الميتافيزيقية المتقدمة عليها، وأن من شأن العلم، والعلم وحده دون سواه، أن يقتدر الاقتدار كله على حل كل المشكلات التي من أمرها أن ترضي مطالب العقل البشري وتسد حاجاته.

2 - قراءة ثانية ارتأت، بالضد من الأولى، أن الأصل في مشروع «كانط» النقدي كان هو التأسيس لميتافيزيقا جديدة تجعل من الإنسان محور نظرها من حيث هو مبدأ كل حقيقة، بل ومبدأ معنى الوجود ذاته. ها هو «كانط» يستحيل ههنا فيلسوفا روحيا. والحال أن من شأن من يمعن النظر في هاتين القراءتين أن يوقفه نظره على أن «كانط» وظفه أخلافه أكثر مما هم فسروه. ثم إنه إذ يعاود النظر يتأدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كان موقف «كانط» من الميتافيزيقا من التعقد والتميز والدقة بحيث يوحي بالأمر وضديده. عد بنا إذن إلى هذا الموقف تستطلع دقائق تفانينه.

ثمة رأي شائع بين البحاث مفاده أنه قبل «كانط» كانت الميتافيزيقا تحيا أحد أزهى عصورها، وأن النقد الكانطي هو الذي أزرى بها وهوى. بيد أن من شأن المحقق النظر في هذا الرأي أن يلفي أنه . مثل أغلب الآراء الشائعة . غير دقيق. والشاهد على ذلك عمل «كانط» الأساسي نفسه . نقد العقل الخالص . إذ يلاحظ هو في مقدمة طبعته الأولى (1781) أنه: «أتى على الميتافيزيقا حين من الدهر كانت تُسمى فيه ملكة العلوم»، لكنه سرعان ما أضاف: «واليوم، فإن الموضة الرائجة هي احتقار الميتافيزيقا والإزراء بها. وهكذا ألفينا نرى السيدة النبيلة . وقد هُجرت ونُبذت . ما تفتأ تشكو، ولسان حالها يردد مع هيكوبا: «بالأمس كنت العظمى بين الجميع، يشد أزري كثير من الأصهار والأبناء، وهأنذا اليوم منفية وعارية»»[41]. وإذ تبين هذا الأمر، فإن السؤال المطروح هو: هل أراد «كانط» أن يدق آخر مسمار في نعش الميتافيزيقا؟ أم أنه، بالضد من ذلك تماما، رام أن يبعث الروح فيها، وأن يؤسس لميتافيزيقا جديدة. الحق أنه لا هذا الأمر، ولا ذاك. إنما قصد «كانط» كان، بداية، إرادة تبيين «مجال» و«حدود» الأداة التي تستند إليها الميتافيزيقا في إنشاء أفكارها؛ عنينا بالأداة هنا «العقل الخالص». لنتتبع خطواته خطوة خطوة:

ينطلق «كانط» من واقعة مشاهدة معاينة: ثمة بالفعل علمان قائمان بذاتهما راسخان . الرياضيات والفيزياء . ما يفتآن يتقدمان ويحققان التطور بعد التطور، وذلك في حين أنه توالت الإخفاقات تعقب الإخفاقات على الميتافيزيقا، ولا أحد يصدق أنها تقدمت، بل حتى أنها صارت علما. والحال أن الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا، على حد السواء، من ثمرات العقل. فكيف للأولين أن ينجحا ويتقدما، وكيف بالثانية تخفق أيما إخفاق ويشهد تعدد مذاهبها وتشرذم آرائها

على هذا الإخفاق الشنيع؟ بغية الإجابة عن هذا السؤال المحير يطرح «كانط» مشروعة للنقد. فما هي أركان هذا المشروع؟ يحدد «كانط» معنى «النقد» ومعنى «الميتافيزيقا» معا، تحديدا سلبيا وإيجابيا، في قوله: «إن النقد كما أفهمه هنا [في كتاب نقد العقل الخالص] ليس نقدا للكتب والمنظومات والمذاهب، بل هو نقد لملكة العقل بشكل عام، نظرا إلى جميع المعارف التي يسعى العقل إلى تحصيلها من دون الاعتماد على أي تجربة، وعليه فإن النقد سوف يقرر مسألة إمكان الميتافيزيقا عموما أو عدم إمكانها، ويحدد مصادرها ومداها وحدودها (...)»[42]. وتأسيسا عليه يتحدد مشروع «كانط» لنقد الميتافيزيقا وفق ما يلي:

لنحدد، بداية، هذا المشروع بالسلب؛ أي بما ليس هو ولا رامه، فنقول: **أولا**: ليس مشروع لنقد الميتافيزيقا، عبر تاريخها وكما استقرت بها الحال على عهد «كانط»، يمكن أن يسوى بالميتافيزيقا التي أراد «كانط» تأسيسها، وعبر عن ذلك بعنوان كتاب له لاحق: «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة». فليس النقد هو الميتافيزيقا، بل هو المدخل والأساس الضروري إليها. ولمن ينتظر من «كانط» أن يقدم إليهِ مشروعا بديلا في الميتافيزيقا فلا يكاد يعثر هو إلا على أفكار جنينية وخطاطات وأرسومات، ينبهه دارسو «كانط» غير أنه ليس من شأنه أن يعثر على هذه الميتافيزيقا البديلة حيث يظن، وإنما هو يعثر على مدخل إلى الميتافيزيقا في مجالي الأخلاق والدين؛ أي مدخلا لا من خلال براهين العقل الخالص المتهافتة، ولكن في الإيمان والاعتقاد. ومن هنا عبارة «كانط» الشهيرة التي لطالما هي أوِّلت التأويلات المتباينة حد التعارض: «كان عَلَيَّ أن أهدم المعرفة من أجل إيجاد موطن قدم للمعتقد». وهكذا، فإنه بعد أن هو رفض «كانط» للعقل التأملي كل إمكان للسير في درب «حقل المعرفة التي تتجاوز الحس»، أعلن أنه أراد أن يبحث عما إذا ما كانت لا توجد، في مجال المعرفة العملية هذه المرة، معطيات تسمح بتحقيق معرفة تتجاوز تجربة الحس. كأننا هنا أمام طريقين: نافذ وغير نافذ. إذ كُتب على الأول - وهو طريق العقل الخالص - «غير نافذ»، وترك الطريق الثاني - وهو طريق العقل العملي - مشرعا. **ثانيا**؛ ليس مشروع نقد الميتافيزيقا بذلك الذي يروم تغيير موضوعها، إنما «غاية الميتافيزيقا الأهم» تبقى، في نظر «كانط»، هي «معرفة الموجود الأسمى [=الله] والعالم الآخر [=الآخرة]». هو ذا عين التحديد الأول لمعنى لمفهوم «الميتافيزيقا» عند «كانط»، وهو تحديد لا جديد فيه. **ثالثا**: خالف موقف «كانط» من الميتافيزيقا موقف عصر الأنوار بأكمله. إذ اتخذ القرن الثامن عشر، في مجمله، من الميتافيزيقا والدين بعامة، موقفا نقديا خالصا؛ بالمعنى السلبي الهدمي لكلمة «نقد». ففي أحسن الفروض، تنبع الحاجة إلى الميتافيزيقا، في نظر فلاسفة القرن الثامن عشر، من الحاجة إلى الإيمان، والإيمان نفسه يعتبر أمرا وجدانيا خالصا. إنما الخوف من الموت هو الذي يدفع الإنسان إلى اصطناع وهم خلود النفس، وإن إحساس الإنسان بالهجران لهو الذي يدفعه إلى اللجوء إلى إله يمكنه من أن يسمع نداء استغاثته وأن ينجيه. بوفق هذا التأويل تصير الميتافيزيقا

بنت الإحساس. فالأصل فيها جملة أوهام ناجمة عن رغبات الإنسان، أو قل: إن الأصل فيها أسباب القلب التي هي أسباب ليست من شأن العقل ولا يفهم في أمرها شيئا. أما «كانط»، فقد ظل عن هذا التأويل بمعزل؛ فهو وإن اعتبر أن الميتافيزيقا الدوغمائية تفتقر إلى المشروعية، فإنه رفض ألا يرى فيها إلا أثرا لحاجة وجدانية قلبية. والذي عنده أنها مطلب عقلي. إذ الميتافيزيقا بنت العقل لا بنت الإحساس. أو قل على الأصح والأحق: إن الميتافيزيقا بنت الوهم العقلي لا الوجداني. غير أنه ميز هنا تمييزا دقيقا بين «الخطأ المنطقي» و«الوهم المنطقي أو العقلي أو الطبيعي». إذ من شأن الأول أن ينقشع ما أن يُدرك، وليس من شأن الثاني فعل ذلك، وإنما هو يبقى حتى بعد أن يبين منشؤه. ذلك أن العقل الخالص هو مصدر الوهم الميتافيزيقي، وبه يعبر عن حاجة ميتافيزيقية مكينة راسخة. ثمة إذن للإنسان مطلب ميتافيزيقي. وبناء على هذه الحقيقة يتأسس مشروع «كانط» لنقد الميتافيزيقا هذه المرة تأسيسا إيجابيا. إذ ما كان هدف «كانط» الطعن على هذا المطلب، وإنما الطعن في ما ينتج عنه من بناءات دوغمائية. فلا شك أنه ينبغي إرضاء هذا المطلب. لكن كيف؟ تلك هي القضية:

أولا: تغيا «كانط» لا فقط دحض أغلوطات الميتافيزيقا الدوغمائية التي تدعي البرهنة العقلية على وجود الله وخلود النفس، وإنما رام أيضا هدم ادعاءات الماديين الناكرة لله وللروح. فكما أنه لا يوجد اعتقاد عقلي منطقي، فكذلك هو لا يوجد إلحاد عقلي منطقي. قال «كانط»: «وحده النقد يقتدر على أن يقتلع من الجذور المادية والقدرية والإلحادية وشكية المفكرين الأحرار، والعصبية والشعوذة. وهي آفات يمكن أن تضر بالجميع. وكذا المثالية والشكية اللتين هما خطيرتان بالأولى على المدارس، ولا يمكن أن يقبل بهما الجمهور إلا بمشقة»[43]. أكثر من هذا، رام هو هدم «رؤى العقل»؛ أي أوهام العقل الخالص، مثلما هو رام هدم «رؤى الإيمان»؛ أي النزعات الصوفية (كتابه الناقد للصوفي الإشراقي السويدي سويدنبرج (1688 ـ 1772): أحلام إشراقي تستنير بأحلام الميتافيزيقا (1766). فضد الوثوقية والشعوذة والشكية ما ثمة إلا ترياق واحد: النقد الكانطي الذي ينقد الوهم مهما كان مصدره عقليا أم إشراقيا، ومنطقيا أم لدنيا.

مؤثرات في مشروع «كانط» لنقد الميتافيزيقا

ثمة، بدءا، فلسفة هيوم الريبية. ولطالما كال «كانط» المديح لهيوم. حتى قال هو: «إنني أقر ههنا بأن تنبيه هيوم هو الذي أيقظني من سباتي الوثوقي وأعاد توجيه بحوثي في الفلسفة التأملية توجيها جديدا»[44]. وثمة، تثنية، نزعة محيط «كانط» الديني «التقوية» (بييل، لوثر، سبنر). ومقتضى هذه النزعة ما قاله بييل من أنه ما البراهين التي يدلل بها العقل على وجود الله إلا براهين احتمالية. وقد اعتبر لوثر أن الخطيئة الأصلية شوشت على ملكات الإنسان، وأن لا أمل إلا في رجاء اللطف الإلهي. وكثيرا ما هو نبه إلى ضعف بني آدم، وأبعد هو الفهم والعقل،

واعتبر أن الله مجهول لنا غير معلوم، وأنه ستير يحب الستر، وأن لا لقيا لله إلا بلطفه. وبالجملة، العقل محدود، وأن من المعقول أن يعترف بحدوده، أَوَليس العجز عن الإدراك إدراكا؟ إلّا إن للعقول حدا تقف عنده. كما ذهب المفكر اللاهوتي البروتستانتي الألماني فيليب يعقوب سبنر Philipp Jacob Spener (1635 ـ 1705) إلى أن الأصل في الدين الإرادة لا الفهم والإيمان لا التفكر. إنها الأصول التي أثرت في موقف «كانط» من الميتافيزيقا وزرعت فيه بذور الشك في كل ادعاء بناء معرفة ميتافيزيقية عقلية خالصة عن «الله» و«النفس» و«العالم». ولعل هذا يفسر لنا اعتبار أن ما ادعاه لايبنتز من أن العقل هو الذي من شأنه أن يكشف حقيقة الإله محض كبرياء لا دليل عليها تنسى عجز الإنسان المتأصل فيه، وكيف أن المخيلة هي بانية علم عقلي ـ ميتافيزيقا ـ شبيهي لا حقيقي. أما مساعدة هيوم لـ «كانط» فستتبدى له تواضعا خلاصيا، لاسيما أن هذا ألح على تناهي الإنسان وهشاشة وجوده وضعفه. لهذا كنت تجد «كانط» يعبر عن مشروعه النقدي، من حيث هو استئناف للإبحار بالمركبة نفسها التي هجرها هيوم على ساحل الشكية.

منشأ الفكر الميتافيزيقي: الوهم الميتافيزيقي

تنهض الأنساق الميتافيزيقية على الوهم القائل بأن بمكنة العقل البشري معرفة أمر الروح وطبيعة العالم وحقيقة الله. والحال أن هذه الميتافيزيقا ما ترتب عنها طوال تاريخها المديد إلا إنتاج معارف «شبيهية» لا «حقيقية». فقد قامت هي على «ظواهر» معرفة لا على «بواطن»، وعلى «أشباه» لا على «أعيان». ولو أنه كان الأمر يقتضي من ناقد الميتافيزيقا مجرد أن يكشف عن استحالة إدراك حقائق الأشياء. بحجة أن لا معرفة إلا وشأنها أن تنبع من ملكة الحساسية وأن تخضع من ثمة إلى شروطها وأطرها ـ لهان الأمر عليه هوانا. بيد أن الشأن في الميتافيزيقا أنها «استعداد طبيعي» للإنسان لا يمكن أبدا «إثناؤه» عنه؛ بمعنى أنه من الطبيعي أن «يُوَلِّد» العقل الأفكار الميتافيزيقية، اللهم لا غرابة. إذ «إن العقل البشري مرتهن لهذا القدر الغريب؛ وهو أنه في أحد فروع معارفه تثقل كاهله أسئلة تنبع من طبيعة العقل ذاته ولا يستطيع إغفالها، لكنه لا يستطيع أيضا الإجابة عن تلك الأسئلة لأنها تتجاوز كل طاقاته»[45]. ويقول في مكان آخر: «ليس في وسع العقل أن يستغني عن علم كهذا [يقصد علم الميتافيزيقا] (...) وبالغا ما بلغ الحكم الذي يصدره الناس على الميتافيزيقا من البرودة والازدراء، فلا شك في أنه لا بد أن نعود إليها كما نعود إلى عشيقة اضطررنا إلى التخاصم معها»[46]. لهذا تطلب الأمر من «كانط» تقصي منبع نشوء الأفكار الميتافيزيقية، وليس مجرد بيان ضلال الفكر الميتافيزيقي أو استحالته أو زيفه. إذ الحقيقة «(...) أننا هنا اتجاه وهم طبيعي ولا مفر منه... وليس هذا الوهم مما يتخبط فيه جاهل، بسبب من عدم درايته، ولا مما اصطنعه السوفسطائيون لإحداث البلبلة في تفكير الناس، بل إنه وهم لا يمكن فصله عن العقل البشري (...)»[47].

كلا، ما كان الأصل في الوهم الميتافيزيقي هو الحواس، لا ولا الفهم. إذ ما كان من شأن الحواس أن تخطئ فتتولد عن خطئها معرفة ميتافيزيقية شبيهية، وذلك لأنه ليس من شأن الحواس أن تَحكم، بل هي تسجل ما شهدت عليه من ظواهر خارجية. لا ولا كان من شأن الفهم أيضا أن يخطئ إن هو تصرف وفق قوانينه التي تحتم عليه البناء على أساس من الحواس. ثم إن حقائقه صورية خالصة، ومفاهيمه لا تستخدم إلا استخداما علميا وتظل هي متعلقة بالتجربة ولا تفيد إلا معنى العلائق بين الظواهر ولا تولد ظواهر جديدة. فمن أين إذن يتولد «الوهم الميتافيزيقي»؟ ما أصله ومنشؤه؟ لنقر أولا بوجوده. يكفي أن نضرب بأيدينا إلى كتب الميتافيزيقا ـ وما أكثرها ـ نستفتيها في هذا الأمر، فلن تبخل. إذ ما من مذهب ميتافيزيقي إلا ويدعي المكنة على درك كائنات تتجاوز نطاق التجربة ـ الله والنفس والعالم ـ من صفاتها أنها غير مشروطة، وأنها مطلقة، ومتميزة عن الظواهر الأخرى، بل مفارقة لها لا ملاصقة، ومتعالية لا محايثة. ولما كانت هذه «الموجودات» مفاهيم عامة مجردة ـ شأن المفاهيم التي تتوافر عليها ملكة «الفهم» [المقولات] ـ وإنما هي «كائنات مفردة» [= الله، النفس، العالم]؛ فإذن لا دخل للفهم في صناعة هذا الوهم. من أين تولدت هذه المفاهيم؟ لا شك في تمديد مفاهيم ملكة الفهم إلى نطاق خارج عن هيمنة ملكة الحساسية. وتحت أي تأثير حدث هذا التمديد؟ تحت تأثير «المبادئ» التي «تتجاوز حدود التجربة»، بل وتستحث الإنسان على «تجاوزها». إذ «من شأن مفاهيم العقل (...) أن تتجاوز كل تجربة معطاة، وأن تصير هي بهذا متعالية»[48]. فإذن، وعلى الضد من مفاهيم ملكة «الفهم» [المقولات]، فإن مفاهيم ملكةِ «العقل» [الأفكار] من شأنها أن تتجاوز المعرفة فتولد كائنات ومضامين جديدة تتجاوز الأمر المشروط إلى الشأن اللامشروط. إنها المبادئ «المتعالية» التي هي مبادئ العقل. فقد تحقق بهذا أن المواضيع الشبيهية الميتافيزيقية إنما هي من نتاج عقلنا. وبهذا يتجلى أنه، وعلى الضد من الوهم المنطقي [الأغلوطة]، الذي شأنه أن تتبدد وينخسف بمجرد أن يكشف أصله الذي عنه تولد، فإن من شأن الوهم المتعالي ـ الذي هو أساس المعارف الميتافيزيقية الشبيهية ـ أن يظل دائما قائما مكينا في العقل راسخا حتى بعد أن تتبين وهميته. إذ ما الأغلوطات والاستدلالات الشبيهية التي امتلأت بها كتب الميتافيزيقا بالتي: «من شأنها أن تنسب إلى الإنسان، وإنما هي إلى العقل الخالص ذاته تنتسب، وذلك حتى أن أقدر الناس على الحكمة ليس بمستطاعه أن ينجو منها، ولربما اقتدر هو على أن يتفادى الخطأ بعد جهد جهيد، غير أنه لن يقتدر أبدا على أن يتحرر من ظاهر الوهم الذي ما يفتأ يلاحقه أبدا ويخدعه»[49]. والسبب في ذلك، أن منشأها العقل، فهي بنت العقل الطبيعي. ولهذا لا يكتفي «كانط» بمجرد دحض الوهم، وإنما هو يريد أن يكشف عن منشئه داخل العقل البشري؛ أي أنه يريد هو أن يفسر منبته، ويروم أن يكشف شروط تكونه داخل بنية الفكر ذاته.

ثمة في الأصل نزوع طبيعي للعقل إلى تجاوز التجربة، وهو نزوع متعال؛ بمعنى أنه لا يمكن أن نمنع العقل من أن يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية وأن ينزع إلى الميتافيزيقا، غير أن «كانط» يميز تمييزا دقيقا بين أمرين: «التفكير» و«المعرفة». إذ التفكير في موضوع ما لا يعني إنتاج معرفة عنه. فبإمكاننا أن «نفكر» في مواضيع الميتافيزيقا، بل هذا نزوع طبيعي لعقلنا، لكن ليس في إمكاننا أن ننتج معرفة موضوعية عن هذه الأشياء التي نفكر فيها. إنما يصير التفكير هنا توهيما، أي إنتاجا للأوهام، وليس تعريفا؛ أي إنتاجا لمعارف. و«كانط» لا يناقش مشروعية هذا النزوع، بل هو يناقش ما عبر عنه أحد شراح «كانط» (الفيلسوف الفرنسي إميل بوترو Emile Boutroux (1845 ـ 1921) بقوله: «إننا سرعان ما نبادر إلى خلق موضوع ابتداء من نزوع»[50]؛ ذاك هو نهج الميتافيزيقا الأساسي: أن تحول نزوع العقل إلى المطلق، وتصنع من هذا النزوع موضوعات تكسوها وجودا قائم الذات؛ أي أنها ضرب من «أقنمة» الأفكار بحيث تصير فكرة «الله»، التي هي مجرد فكرة مثالية، كائنا قائما بذاته هو «الله»، وتتوحد «فكرة النفس» بحقيقة «النفس»، وتصير «فكرة العالم» و«العالم» سواء.

هو ذا مفهوم «الميتافيزيقا» الأول قد اتضح، لكن ما كان هذا هو المفهوم الوحيد للميتافيزيقا عند «كانط»، وإلا كان مجرد استنساخ لمفهوم شواريز عن الميتافيزيقا أو لمفهوم الفيلسوف الألماني كرستيان وولف Christian Von Wolff (1679 ـ 1754). وبالجملة، ظل «كانط» على هذا المستوى محافظا على المفهوم الكلاسيكي من حيث دلالة مفهوم الميتافيزيقا ومباحثها الثلاثة. لكن خلف هذه الصورة المحافظة . وكما عودنا «كانط» على ذلك دوما . كان ثمة سعي إلى إعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا».

وتتجلى إعادة البناء هذه في أن «كانط» عمد إلى استحداث مفهوم آخر مخالف للميتافيزيقا يعتبر فيه أمرا ميتافيزيقيا ما من أمر تعلق بالنظر الذي يتجاوز التجربة. والحال أن ظاهر هذا التصور أنه لا جديد من ورائه. إذ القدماء أيضا اعتبروا مفهوم «الميتافيزيقا» إنما يدل بدلالة حصرية على المعرفة التي تتجاوز طور الحس. لكن، إذ قصدوا بالمعرفة التي تتجاوز إطار الحس المعرفة المتعلقة بالمتعالي أو المفارق Le transcendant، فإن «كانط» أبطل، من جهة، كل معرفة بالمتعالي، فلا يمكن معرفة المتعالي وإنما العقل البشري محكوم فقط بحتمية التفكير فيه، وشتان بين أن «نفكر» في المتعالي (لا مرد لهذا الأمر، فهو قدر العقل البشري)، وأن «ننتج معرفة به أو عنه» (هذا أمر مردود، وهو ناتج عن وهم وليس عن قدر). وهذا عصب نقد «كانط» للميتافيزيقا . ثم أنه أعطى لتجاوز الحس دلالة جديدة هي دلالة التقدم على الحس «القبلية» . أي المعرفة التي تتقدم وتشرط كل تجربة . والتي سماها «كانط» «المعرفة الترنسندنتالية» . وليست المعرفة «المتعالية» (عادة ما نخلط نحن العرب بين مفهومي le transcendant و Le transcendental، وذلك بأن ننقلهما معا . على ما بينهما من التفاوت بين لكل ذي بصيرة بالنقل الواحد «المتعالي»).

وارتضى لنفسه أن يسمى مذهبه الفلسفي بهذه التسمية: «الفلسفة الترنسندنتالية». وبهذا أعيد بناء مفهوم «الميتافيزيقا» ليدل على ما يتعلق بأمر «المعرفة القبلية» ويقابل «المعرفة البعدية» أو الاختبارية. أكثر من هذا، صير مع «كانط» إلى الحديث عن «ميتافيزيقا الميتافيزيقا»؛ بمعنى نقد المعرفة القبلية ببيان مشروعيتها وبيان مجال انطباقها وحدود هذا الانطباق. فلا غرابة أن يصف «كانط» كتابه «نقد العقل الخالص» بأنه كان كتابا في «ميتافيزيقا الميتافيزيقا». وبهذا عمل «كانط» على إنزال الميتافيزيقا من السماء . المتعالي (ما يتعلق بالغيبي) . إلى الأرض . الترنسندنتالي (ما يتعلق بالقبلي) . معتبرا الإنسان كائنا ميتافيزيقيا، لا فقط باعتبار قدره أن يفكر في موضوعات الميتافيزيقا الكلاسيكية الثلاثة (الله والنفس والعالم)، بل ويحاول . محاولة غير مشروعة . إنتاج معرفة بها، وإنما بوسمه أيضا الموجود الذي ليس يكتفي بإنتاج المعرفة بما من «عنديات» الأشياء، وإنما يضيف إليها ما هو من «عندياته» . أي ما هو قبلي . ومن ثمة كان هو كائنا ميتافيزيقيا بلا مدافعة.

2- إعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا» في الفلسفة المعاصرة

نيتشه وهايدجر نموذجين

أ. نيتشه وإعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا»

يثوي خلف نقد نيتشه للميتافيزيقا وإعادة بنائه لمفهومها «نظرية نيتشه في المفاهيم». وهي نظرية تقوم على الفكرة التالية:

غريب حقا أمر صلة الفلاسفة بالمفاهيم: إذ بقدر ما تحصلت لهم الثقة بالمفاهيم، تخلقت في أذهانهم الريبة من الحواس. وما علموا أن المفاهيم تورث الوراثة. فهي موروثة عن أسلاف في أزمنة لفها غموض ما في الأذهان لاضطراب ما في الأعيان. وإن كل فيلسوف لفرح بما لديه من المفاهيم، كما لو كانت هبة مقدسة سليلة عالم معجز. لكن، ها قد تبين أن المفاهيم إنما هي تركة أسلافنا البلهاء منهم والنبهاء. والحال أن هذه التقوى، المملوءة بالقداسة تجاه ما وجد قبلنا، لربما تعود إلى العنصر الأخلاقي الذي تحكم في المعرفة؛ أي واجب احترام السلف. ولذلك، فإن ضرورة الضرورات اليوم هي إبداء الريبة نحو كل المفاهيم التقليدية[51]. ولهذا يعيب نيتشه على الفلاسفة غياب أدنى ريبة في المفاهيم من شأنها أن تدفع إلى إعمال النقد فيها أو التأصيل لها ببيان منشئها وحدودها؛ أي النظر في «تاريخ أصول الفكر»[52].

وقد نبه نيتشه غير ما مرة إلى خطر المفاهيم التي هي كأسنان التنين تتولد عنها مثيلتها، محذرا من مرض الكلمات في ذوات جيله بحيث صار هذا الجيل: «مصنعا للكلمات والمفاهيم المفتقدة للحياة». وتلك هي ما يدعوها نيتشه «فلسفة المفاهيم الرمادية». والحق أن فقه اللغة وتاريخها علمانا اعتبار جميع المفاهيم بما هي مفاهيم صائرة، وأن الكثير منها مازالت في صيرورة، وذلك لدرجة أن أكثر المفاهيم عمومية، بما هي أشدها خطأ، لزم أن تكون أكثرها

قدما؛ شأن «الوجود» و«الجوهر» و«المطلق» و«الهوية» و«الشيء»... لقد ابتدع الفكر دفعة واحدة هذه الخطاطات والرسوم والرقوم، والتي إذ هي تبدو مطابقة لعالم الصيرورة، فإنها تناقضه المناقضة الجوهرية؛ وذلك في عهد تشاغل الوعي الناشئ وغفلته. وهو الوعي الذي كان بدءا أقل من وعي الحيوان. لكن شيئا فشيئا بفضل ازدياد دقة الحواس والنباهة والتطور الذي فرضه تعقد الحياة المتنامي، بدأت حالات «التماثل» تتوارى وتقل، بينما كان كل شيء يبدو للكائنات الدنيا متماثلا متشابها ثابتا مطلقا محايدا حيادا أبديا. شيئا فشيئا بدأ العالم يتعدد ويتنوع إذن. لكن، لزمن طويل كانت صفة واحدة - اللون مثلا - تكفي لتجعل من هذا الشيء مثيلا للآخر. ولم يتم الإقرار بتعدد صفات الشيء الواحد المتمايزة إلا بجهد جهيد ولزمن طويل[53].

إن الحق يقتضي منا القول: إن وسائل التعبير اللغوي غير قادرة على قول الصيرورة، وإنما هي تصير الأمور دوما فجة، وأنه بسبب ذلك تبين أن ما اللفظ والمفهوم والمقولة إلا إنشاءات عقلية وهمية. فهل لهذا يسوغ لنا التخلي عنها؟ هل لهذا يمكن التخلي عن المفهوم واللغة عامة، بما هي أداة صوغ أحكامنا وتقويماتنا؟ أوَليس العقل المدلس هو مبدع «فلسفة المفاهيم الرمادية»؟ أوَليست اللغة والنحو أمورا مبنية على آراء اعتباطية فاسدة؛ مثل الإيمان بالفاعل والمفعول اللذين عنهما تنشأ ميثولوجيا العلية؟ أوَليس التفكير بتوسل اللغة يوحي إلينا، أفسد الوحي، بأن شأننا أن ندرك الحقيقة ونتمكن منها؟ وجواب نيتشه أنه يستحيل علينا أن نفكر عن اللغة بمعزل. إذ بمجرد أن نتوقف نحن عن الخضوع لقسر اللغة حتى ننقطع عن التفكير بالمرة[54]. أكثر من هذا، ليس لنا أن نطالب بتعابير أكثر دقة وأشد صرامة، لا ولا لنا أن نغير وسائل تعبيرنا؛ فما ذاك بالأمر المجدي. إذ من طبيعة أي لغة، كانت ما كانت ودقت ما دقت، ألا تعبر إلا عن علاقة بسيطة بين الاسم والمسمى، بحيث يكون ذاك أداة استعراف على هذا لا أداة تخبر؛ فهي مجرد سميوطيقا[55]. أنكى من هذا، يسكن في قلب اللغة غور ميتافيزيقي قديم يصعب علينا التخلص منه. وهو غور تأصل في اللسان وفي المقولات الميتافيزيقية؛ حتى صار من الضرورة بحيث يخيل إلينا أننا سنتوقف عن التفكير إن نحن تخلينا عن هذه الميتافيزيقا[56]. هذا «المفهوم» أحقيته في نفعيته، ولذلك نحن نؤمن به، فإن نحن توقفنا عن توسله هلكنا. وما كان هلاكنا متأتيا من أحقيته، وإنما ناتج عن مسيس حاجتنا إليه[57]. وهذه المقولات؛ مثل «الجوهر» و«الذات» و«الموضوع» و«الصيرورة»، تكمن وراءها قوة خلاقة وتستلزمها «إمبراطورية الحاجة»؛ نعني حاجة الإنسان إلى الأمن والفهم السريع المستند إلى دلائل وأصوات، والحاجة إلى الاختزال. أكثر من هذا، إنها أثر للأقوياء الذين سموا الأشياء. فالأقوياء هم عظماء فناني التجريد، وهم الذين أبدعوا المقولات[58]. ما كانت المقولات «حقائق»، وإنما هي «شبائه» شكلت شرط وجودنا وحياتنا، بل هي «أخطاء حيوية» مثلما «الموضوعية» و«الدقة» حقائق مميتة قاتلة.

بناء على هذا التصور للمفاهيم انبرى نيتشه إلى النظر في مفهوم «الميتافيزيقا». وقد سلك في نقده للميتافيزيقا مسلكا مباينا لذلك الذي سلكه «كانط». أكثر من هذا، هجم هو على

«كانط»، لا بوصفه ناقدا للميتافيزيقا، كما رأينا، وإنما بالضد من ذلك، بحكم أن الثورة الكانطية، إن هي حقق أمرها ظهرت أنها ما كانت إلا نصرة للدين على العقل وإنقاذا للاهوت[59]. والذي عند نيتشه، جملة، أن ما من فيلسوف نظرت في فكره - من أفلاطون إلى شوبنهاور - إلا وأنت واجد أن الباعث على تفلسفه والإحساس الديني عنده أمر واحد، بل إنك لواجد أن الحاجة إلى الفلسفة عنده ضرب من الحاجة إلى الميتافيزيقا[60].

وليست دعوى «الحاجة إلى الميتافيزيقا» أو «الحاجة إلى المعتقد» - هذه «الرغبة في تملك أمر ثابت صلب» - إلا وشأنها أن تشهد على خواء وفراغ ووهن، وعلى حاجة إلى دعم وسند وعون. أكثر من هذا، أنها منزع ما كان هو ليريد الخلق، وإنما أراد الحفاظ على العقائد والديانات والاقتناعات. وإنها أمر إن كان له أن ينم عن شيء، فإنما هو نم عن الإنهاك والجبرية وانقشاع الوهم والخوف من وهم جديد. وإنها لطلب احتماء. وإن لشأنها أن تشي عن غياب إرادة قوية[61]. حسبك أن تمثل لهذا الوضع بشوبنهاور الذي ظن أنه يحارب العدمية، فإذا به يصير لسان العدم. فأنت تجده يمجد الفن والحكمة وجمال الطبيعة والدين والأخلاق والعبقرية، وذلك لا لشيء إلا لظنه أنها معادية للحياة تواقة إلى العدم[62].

ففي إعادته بناء مفهوم «الميتافيزيقا» يعمد نيتشه، أولا، إلى التنبيه إلى أن الميتافيزيقا تسكن في قلب اللغة. وهذه قناعة قارية صارت متقاسمة بين نيتشه وهايدجر ودريدا وغيرهم، أكثر من هذا صار يؤمن بها الفلاسفة الأنجلوسكسون، ويردونها إلى نحور مبدعيها - لا سيما منهم هايدجر ودريدا - وهكذا ما صرنا أمام التصور القديم للغة - الموروث من ديكارت - الذاهب إلى أن اللغة أداة بريئة لتمثيل الفكر، وإنما صارت اللغة أداة آثمة. شأنها أن تنتج الميتافيزيقا وأن تعيد إنتاجها.

والحال أن عدتنا الميتافيزيقية المترسخة في أذهاننا لهي اللغة ومقولاتها النحوية - الميتافيزيقية. لقد ترسبت الميتافيزيقا في العبارة حتى صارت لها قرينة وبها واحدة، ولدرجة أنه صار التوقف عن التزود بعدة الميتافيزيقا اللغوية توقفا عن التفكير ذاته. وإن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل لتنتمي بالطبع إلى إمبراطورية «اليقينيات» الميتافيزيقية[63]. ومن ثمة اعتقد الفلاسفة في العقل كما لو كان قطعة من العالم الميتافيزيقي ذاته. وليس أشهر مثال للاستدلال به من مثال الكوجيتو Cogito. إن اللفظة مفردة والمعنى معقد؛ إذ ثمة في المفردة أمور ثلاثة: أولها؛ هناك «شيء» ما يفكر. وثانيها؛ أعتقد أني أنا الذي أفكر. وثالثها؛ حتى لو كانت المسألة الثانية غير يقينية، مادامت هي مسألة اعتقاد، فإن الأولى تنهض بدورها على اعتقاد: «أن ثمة شيئا يفكر»، يتضمن هو الآخر اعتقادا بأن «التفكير» نشاط (فعل) يلزم أن نتصور له فاعلا، وذلك حتى لو كان «شيئا ما» مجهولا غير معلوم. غير أن هذا الاعتقاد أساسه الاعتقاد في النحو؛ أي افتراض «أشياء» و«أفعال» من شأن هذه الأشياء أن تقوم بها[64]. ولقد ذهب ديكارت ضحية وضعه «أنا»

قبل «أفكر» في قوله: «أنا أفكر»، بينما «الفكر»، على التحقيق، هو ما يصنع هذه «الأنا»، ويقذف بها، بل لربما كان الفكر هذا هو شرط إنشاء الذات والموضوع معا والجوهر والمادة... [65]، فالقول: بما أن ثمة «تفكيرا»، فإن ثمة «شيئا ما» يفكر، إنما هو إرث لعادتنا النحوية المنشئية التي تلزمنا إلزاما غير واع بأن نفترض للفعل، أنى كان شأنه ومهما كان متعلقه، فاعلا[66]. وإنه ليستحيل على الإنسان التخلص من هذه الذخيرة أو العدة الميتافيزيقية التي تستقر في مستكنات اللغة؛ إذ بمجرد أن يحاول الاستغناء عن هذه العدة حتى يتوقف عن التفكير ذاته. والشيء نفسه ينطبق بالأحرى على الفلاسفة واستنادهم في أنظارهم إلى الإيمان بمفاهيم أساسية ومقولات عقلية تشكل يقينيات ميتافيزيقية لا خلاص منها ولا انفكاك عنها[67].

ها هنا تلتقي «سيكولوجية الفلاسفة» بما سماه نيتشه ذات مرة «سيكولوجية الميتافيزيقا»، بما السيكولوجيا حفر في رهبة الفلاسفة من أمور عُدَّت أسباب الشقاء، ومن ثمة عوملت بعداء شديد وأقصيت من العالم الحق: الملذة، والغبطة، والقوة، والشر، والعنف. وما كان مقصيها سوى تصور الفلاسفة إلها هو نقيض الشر؛ أي بما هو الواقع القائم على نكران الرغبات والانفعالات. مع سابق العلم أن الحياة بلا هذين الأمرين . الرغبات والانفعالات . أشبه ما تكون بالعدم، وأن الإله بهذا المعنى عدم، وأنه من غير المنطقي أن يكره المرء أسباب الحياة نفسها بما هو يعدها أسباب عذابات جسمانية. والحال أن الفلاسفة نفوا هذا العنصر الحسي وتصوروا الوجود في ذاته بما هو وجود عاقلية مطلقة، كما أنهم نفوا «التغير» و«الصيرورة» و«عدم الثبات»، وذلك لأن من شأن هذه الأمور أن تذكر الروح المعذبة بعذاباتها، وأن تدفعها إلى فقد الثقة بوجودها. والحق الذي ينبغي أن يعلم أن الروح الفلسفية الحقة . الروح الديونيسوسية . التي شأنها أن تفيض قوة وبذلا، إنما أمرها على أن تنصب الضد . أي الانفعالات واللا عقل والتغير . على رأس معنى الحياة، وذلك بما هي تكتسي دلالة لذاذة العيش، حتى إن كانت لها عواقب ومخاطر وآفات[68]. فلدى الفلاسفة ينشأ الخوف من الأمر الريبي والملتبس والمتغير، مقابل الإقبال على الأمر البسيط والخالد والمتوقع واليقيني الذي من شأنه، عندهم، أن تتحقق به لهم السعادة. وإنها لعلى التحقيق سعادة أناس متعبين قلقين يحلمون بالسلم والسكينة والثبات والراحة؛ أي بما يشبه النوم العميق[69]. وإن لمن شأن الفلاسفة، إن هم كانوا دائمي الحيطة والحذر من «الظاهر» و«التغير» و«الألم» و«الموت» و«الأمر الجسدي» و«الحواس» و«المصير» و«الحتمية» و«اللا معقول». تلقاء ذلك آمنوا بالمعرفة المطلقة والمعرفة من أجل المعرفة واتحاد الفضيلة والسعادة، وإمكان العلم بحقيقة الأفعال الإنسية[70]. وهم إذ فعلوا ذلك أنشأوا عالما ميتافيزيقيا غير هذا العالم، وبالموازاة معه.

الميتافيزيقا إذن عالم، وهي عالم من غير عالمنا. وهنا يظهر الجهد الأساسي في إعادة بناء مفهوم الميتافيزيقا بالحفاظ على الدلالة القديمة وإلباسها لبوسا جديدا. والحق أن عالم الميتافيزيقا هذا

الذي أنشأه الفلاسفة قام على أحكام قيمة ظنية: لئن هو كان قد قام على الثقة بالعقل، فلِم لا يصح الضد؛ أي عدم الثقة؟ ولئن هم قالوا: إن العالم الحق هو العالم المنطقي، فلماذا لا نقول بالضد؛ أي أن العالم الحقيقي عالم لا منطقي؟ ولئن هم اعتبروا أن «الظاهر» و«التغير» و«التناقض» و«الصراع» أمور لا أخلاقية، ورغبوا في الولوج إلى عالم تفتقد فيه هذه الصفات، فلماذا لا نرى بالضد أنها الصفات الإيجابية الوحيدة؟ ولئن هم أبدعوا عالما متعاليا مفارقا فيه تتحقق «الحرية الأخلاقية»، واعتبروا أن الجدل طريق الفضيلة، وأن الزمان والمكان مثالان للاستدلال على الوحدة في جوهر الأشياء؛ وبالتالي الدليل على انتفاء الخطيئة والشر والنقص. ومنه استدلوا على وجود الإله. فإن نيتشه يتساءل: وماذا لو هو ثبت أن الضد هو الصحيح؟[71].

إنها إذن «فلسفة المواقف القصية» التي هدم بها نيتشه الميتافيزيقا، من حيث هي إدانة لهذا العالم وإيمان بعالم وهمي مجرد مصنوع من المفاهيم التي تتأبى عن الصيرورة.

ب - هايدجر وإعادة بناء مفهوم «الميتافيزيقا»

عادة ما عبر هايدجر عن مطلب الفصل مع الميتافيزيقا بمفهوم «التجاوز» (dépassement de la métaphysique) Die Überwindung der Metaphysic؛ يعني ما صار يعرف، في الأدبيات الفلسفية الحديثة، باسم «تجاوز الميتافيزيقا». غير أن «تجاوز الميتافيزيقا» يلزم أن يفهم بأحق الفهم. وما ذاك بالأمر الذي يحصل إلا باتباع المبدأ القائل: لا مقايسة بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الساعي إلى تجاوزه. ومن ثمة، فإنه لا إمكان للدحض أو الجدل أو التعالي... إذ من شأن كل صنوف التجاوز هذه أن ينتهي الفكر الميتافيزيقي إلى استيعابها فيه وضمها إليه. كلا؛ لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بمضادتها L'antimétaphysique ، لا ولا يمكن هو بقلبها Renversement de la métaphysique، ولا حتى يتأتى هو بالدفاع عنها والمنافحة... فهذه شأنها كلها أن تكون جزءا من الميتافيزيقا، وأن تشكل حيلا متمحلة لتأكيد فعل نسيان الوجود؛ أي أن تكون أداة طيعة في يد الميتافيزيقا ذاتها تخاتل بها وتناور[72]. فقد تحصل، أن ما من سبيل إلى تجاوز الميتافيزيقا إلا واحد: «استكناه» سرها، و«القفز» عنها بمنأى.

لا يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، بدءا، «دحض الميتافيزيقا». فمن جهة أولى، ما من فكر عظيم، شأن الميتافيزيقا، إلا وكان هو عن مبدأ «الدحض» بمعزل. ذلك أن الدحض يفترض أن ثمة أخطاء ارتكبت، وأن مفكري الميتافيزيقا زلت بهم أقدامهم فغلطوا. والحال أن ما كانت ثمة أخطاء ارتكبت. فليس شأن مفكري الميتافيزيقا ارتكاب أغاليط في استدلالاتهم وأخطاء في توجيه أنظارهم. ومن ثمة، فإنه كانت الإصابة دوما حليفهم؛ أي أنهم فكروا. وفق ما اقتضاه النظر الميتافيزيقي. لكن، كلهم أهملوا النظر في شأن «حقيقة الوجود» وفي أمر «صلتها بالزمن». وليس العيب فيهم كامن، وإنما هم نظروا بما اقتضاه مصير تاريخ الوجود في عهدهم. وإن لمن

شأن مستبرئ للميتافيزيقيين . شأن هايدجر . أن يطلب براءة الميتافيزيقا ذاتها، بما هي مصير من مصائر تاريخ الوجود. فهيهات أن يلتمس دحض أطاريحها أو تفنيد دعاويها. ومن جهة ثانية، ما كان من ديدن الفكر الذي يريد «تجاوز الميتافيزيقا» أن يَدحض. فهو لا يَدحض أمرا . هذه ميتافيزيقا هيجل مثلا؛ إن نحن أمعنا النظر فيها وجدناها شكلت جزءا من تاريخ حقيقة الوجود، وما قالت به لا يمكن إقصاؤه عن طريق الدحض الميتافيزيقي، بل شأننا أن ننظر في ما أقرته بما هو حقيقتها لا بما هو رأي فردي شأنه أن يُدحض وأن يُفند. ففي مجال الفكر الأساسي والجوهري . شأن الأنظار الميتافيزيقية . النازع إلى الدحض كالآتي بالإحالة. وأنى للدحوض أن تقوم وللتفنيدات أن تقع في مجال شأن الخصومة فيه بين المفكرين أن تشبه «خصومة عشاق»؟[73]، فإذن لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بدحضها، ولا بالتخلي عنها وتركها مثلما يتخلى المرء عن رأي ما عاد يقنعه. فما الميتافيزيقا بالأمر الذي يتخلص المرء منه التخلص، وحتى إن هو فعل ذلك، ما تلبث الميتافيزيقا تعود منتحلة شتى الصيغ متمحلة شتى الرؤى. حسبها أن تعود وقد تلبست حلة البينونة بين الموجود والوجود[74]. أكثر من هذا، ما كان من مستحيلات الأمور أن تعزز الميتافيزيقا سطوتها، في مستقبل الأيام، مستقوية بلبوسها التقني العتيد مدججة به، وأن تتمكن بذلك من روح الفكر الذي يحاول تجاوزها فتلبس عليه وتسكنه[75].

وما يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، تثنية، «الانتقال» أو «الجواز» من الفكر الميتافيزيقي إلى غيره واعتبار الميتافيزيقا أمرا مضى وانتهى. إنما الأمر بالضد، فما حدث أن هي بلغت الميتافيزيقا قمة سطوتها إلا في زمننا هذا، بحيث هي صارت الواقع المتحقق الذي يشهد عليه اعتبارنا للكائن ومعاملته بما هو الحق الواقع الوحيد[76]. إنما الميتافيزيقا لم تُرنا حتى الآن إلا صفحة بدايتها الأولى[77]. وما عهد الميتافيزيقا المكتملة إلا على وشك أن يبدأ[78]؛ فكيف لنا أن نتحدث عن «احتضار الميتافيزيقا»؟ لربما طالت المدة من التاريخ التي يتطلبها لقاؤها حتفها بأكثر مما استدعاه وجودها وتحققها! ولربما كان من شأنها أن تمتد القرون![79].

وليس يتعلق الأمر، عند الحديث عن «تجاوز الميتافيزيقا»، تثليثا، بتحقيق ضرب من «التجاوز الجدلي» أو «الرفع» Relève الذي اشتهرت به الأدبيات الهيجلية. كلا؛ لا جدل في تاريخ الفلسفة، ولا تقدم جليا تنفي فيه المذاهب وتحفظها في الآن ذاته. وما فتئ هايدجر يردد القول: لا تقدم في الفلسفة، وما كان من شأن تاريخ الفلسفة أن يشهد على التقدم. وبالتطبيق نقول: لا تقدم على الميتافيزيقا، وما كان من شأن «الفكر»، وهو الاسم الذي صار النظر الفلسفي يتسمى به عند هايدجر، أن يتجاوز الميتافيزيقا ويحفظها في الآن ذاته. ولئن هو حق القول: إن هيجل دار بالفلسفة الدائرة وأتمها، فإنه حق معه القول كذلك: إن هذه الدورة حجبت عنه رؤية مركز الدائرة (مسألة «الوجود»)، حتى يجدد النظر فيها. ولئن صح القول، جدلا، إنه استنفد النظر في كل ما أمكن النظر فيه داخل سياج الفلسفة، وأنه لا مسوغ للخروج عن دائرة الممكن

الفلسفي إلى دائرة خارجية أخرى غير الفلسفة لا تُعلم لها معلمة ولا تُخبر، فإنه يصح التساؤل أيضا عما إذا هو كان قد نظر، إذ هو نظر، من مركز الدائرة، وعما إذا هو كان قد استنفد حقا كل إمكانات استدعاء بدء جديد[80].

وفضلا عن هذا، فإن الناظر في مقالة هايدجر الموسومة باسم «تجاوز الميتافيزيقا» Die Überwindung der Metaphysic، لربما ذهبت به ملاحظته إلى أن البادئة Über تفيد معنى «العلو»؛ أي معنى تأسيس ضرب من «العلو على الميتافيزيقا» Sur-métaphysique، أو قل: «ميتافيزيقا الميتافيزيقا»، أو بلغة الأقدمين: «ميتافيزيقا من الوضع الثاني». ذلك أن التمثل الميتافيزيقي للميتافيزيقا يبقى دون درك كنهها. وما كان من شأن «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أبدا أن تبلغ كنه الميتافيزيقا وتستوعبه[81]. والحال أن ذاك أمر ما كان له أن يخطر أبدا على بال هايدجر. فليس من شأن الفكر، عنده، أن يتجاوز الميتافيزيقا بالعلو عليها؛ أي بالذهاب إلى أعلى منها، علوا لا يُستعلم أمره، نحو إنجازها أو تحقيقها، وإنما شأن الفكر بالضد من ذلك هو أن «ينزل» إلى أقرب القرب؛ أي إلى وجوده. ذاك القرب الذي ضل عنه الإنسان وزاغ وتاه، فكان أن حلق هو بنفسه في أعالي الذاتية المطلقة؛ أي في دائرة الميتافيزيقا التي جعلت منه الإنسان الحيواني Homo Animalis ، ونسي النزول إلى بساطة وجوده بما هو الإنسان الإنساني Homo Humanus؛ أي الموجود الذي من شأنه أن يبين عن الوجود[82].

والشيء بالشيء يذكر، فلا يعني «تجاوز الميتافيزيقا» ما رامه نيتشه من «قلب الأفلاطونية»، وذلك بتحويل الأمور الحسية إلى عالم حق، والإزراء بالأمور الغيبية إلى مرتبة الوهم. فهذا مطلب يبقى سجين الميتافيزيقا، بل إن لمن شأنه أن يتماهى معها، من حيث هو لا يحتسب، فيلتفت إلى الموجود الالتفات بالكلية، ويطوح بالوجود في غيابات النسيان الكلي[83]؛ لا ولا المقصود بأمر «تجاوز الميتافيزيقا» تحقيق العلو الذي رامه نيتشه من «الإنسان» إلى «الإنسان الأعلى»، مثلا، أو من «الإله» إلى «ديونيسوس». فما الإنسان الذي يُذَكِّرُ به هايدجر ههنا . الساهر على الوجود والشاهد على مرور آخر إله . بذاك الذي شأنه أن يعلو على الإنسان الأعلى Sur-Surhomme، لا ولا شأن «الإله الأخير»، الذي قال هو به، بالإله الذي أمره أن يعلو على ديونيسوس Sur-Dionysos. إنما الأمر بالضد؛ لئن كان فكر نيتشه فكر قوة وعلو، فإن فكر هايدجر فكر اتضاع وافتقار. فهو الفكر الذي شأنه أن يتعلق بالأمر البسيط الصغير؛ هذه «الجرة»، مثلا، أو ذاك «الكرسي»، أو تلك «العربة»، أو تلك «العَبَّارة»[84]. إنه فكر «فقر الوجود» بما هو «المهواة» و«العدم» و«الصمت»، وكلها علامات تشهد على الافتقار. وحتى الإله الأخير، فهو عطاء للافتقار. وإن الافتقار لهو كنه الوجود بما هو تملك. وإن «إصباح» الفكر و«بدوه»، الذي شأنه أن يرفع الإنسان إلى حد مهواة الفكر ومفازاته، ما كان نتاج إغناء لمفهوم «الوجود»، ولا كان هو نتيجة لإثراء أو استقواء، وإنما الأمر على الضد من ذلك: لئن كان الوجود هو ما من شأنه أن يَهَبَ ويجود، فإن

هبته ما كانت منة، وإنما هي هبة افتقار الفكر. وفي هذا الفقر غنى الوجود الحقيقي[85]. أوَ ما قال هولدرلين: يمكن لبدء أعظم أن يقود نحو أمر أضأل؟ أوَلم ير هايدجر أن الانتماء غير النهائي الذي يحدث بين رابوع الأرض والسماء والناس والآلهة، إنما الشأن فيه أن «يزهر في المكان الفقير»، أو في المكان المستتر الذي لا عجعجة فيه ولا ظهور؟[86]، ولهذا الاعتبار رفض هايدجر دعوة هيجل الفكر القادم إلى أن يتخلى عن اسم «محبة الحكمة»، وأن يعتنق اسم «الحكمة» ذاتها بما هي العلم المطلق. وهو وجه آخر من أوجه إرادة القوة. وإنما بالضد على الفكر القادم أن ينزل إلى فقر كنهه المؤقت، وذلك ليقول الأمر البسيط بأبسط القول[87]. ولئن كان الفكر الحديث قد تعلق بمعنى «الإرادة». أن «نفكر» معناه أن «نريد». فإن هايدجر ما أراد للفكر أن يكون إرادة، وإنما، بالضد من ذلك، أراد له أن يتخلص من قوة الإرادة وطغيانها؛ أي أن يريد إرادة اللا إرادة[88]؛ لا بمعنى أن على هذا الفكر أن يبقى في كنهه «إرادة»، وإنما بمعنى أن عليه أن يتخلى، إراديا، عن الإرادة، أو أن يتعلم كيف يتخلى عن التفكير وفق مفهوم «الإرادة»، وأن يبقى عن الإرادة بمعزل[89].

قد تحصل مما تقدم، أن «تجاوز الميتافيزيقا» لا يعني هدمها، ولا إنكارها، أو التنكر الدعي لها[90]. وما دعاوى «معاداة الميتافيزيقا» و«قلب الميتافيزيقا»، لا ولا بالضد، «المنافحة عن الميتافيزيقا» أو «بعث الميتافيزيقا»، إلا دعاوى شكلت حيلة وذريعة وعاذرة مُحلت لكي تسمح بإهمال الوجود وتركه ونسيانه؛ أي بتحقيق ما رامته الميتافيزيقا ذاتها. فسواء نحن عارضنا الميتافيزيقا على هذا النحو، أو دافعنا عنها ونافحنا، فإننا لا نخرج عن إطارها، إن لم نقل: إننا نخدمها أجل خدمة. فمعارضة الميتافيزيقا جزء منها؛ فبالأحرى مساندتها[91]. وما دعوى «إنشاء ميتافيزيقا من الوضع الثاني». «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أو «منطق الفلسفة». إلا وشأنها أن تشهد على أنها جزء من الميتافيزيقا وحيلة لها. فهي إذ تدعي «العلو على الميتافيزيقا»، فإنها تسقط أسفل سافلها. كأننا بأصحاب هذه الدعوة يضيفون طابقا جديدا إلى عمارة الميتافيزيقا[92] . فما كان «تجاوز الميتافيزيقا» ليتم بنقدها أو العلو عليها أو القفز، وإنما بإدراك «كنه الميتافيزيقا المستتر»؛ بمعنى أن «تجاوز الميتافيزيقا» يفيد وضعها أمام حقيقتها؛ أي استسرار أمرها واستكناهه[93]. وبعد هذا وذاك، إن الحديث المسترسل عن «نهاية الميتافيزيقا» لا يعني أن نعتقد، بسذاجة، أنه بدءا من الآن ما عاد بإمكان أي إنسان أن يفكر تفكيرا ميتافيزيقيا، أو أن يحيا على نحو من النظر ميتافيزيقي، أو أن يبني نسقا ميتافيزيقيا، وأنه ما عاد بإمكان الإنسانية أن تحيا على أساس ميتافيزيقي[94]؛ إنما «نهاية الميتافيزيقا» قرار تاريخي بالختم واستذكار استشرافي بالبدء[95].

هل يعني هذا استحالة وصف «تجاوز الميتافيزيقا» على وجه الإيجاب؟ كلا؛ فتجاوز الميتافيزيقا أمر يمكن أن يحدد إيجابا. فإن نحن رمنا ذلك، لاحظنا، بدءا، أن التجاوز مشروط بأمر أساسي: إن «تجاوز الميتافيزيقا» لا يعني تجاوز «مبحث مدرسي» اسمه «مبحث الميتافيزيقا»، وإنما هو

تجاوز «وضع» أو «موقف تاريخي». كلا؛ ما كانت الميتافيزيقا بفرع من فروع المعرفة يتناول مجالا محددا من المجالات[96]. إنما لزمنا، بدءا، تقويض التصور السائد عن «الميتافيزيقا» بما هي مبحث بين مباحث[97]. لنذكر هنا أن كنه الميتافيزيقا يتمثل في كونها تفكيرا في الموجود، ونسيان تفكير في الوجود: مفكرها الموجود، والوجود لا مفكرها. وبهذا فهي عدم للوجود؛ أي عدمية حقة. وتجاوزها لا يتم إلا ببدء استذكار الوجود المنسي. ثم إن الميتافيزيقا، لما هي لم تكن مبحثا مخصوصا، فإنها «بنية فكر» مهيمن. فهي تاريخ فكر الوجود بما هو مصيرها. ولا مجال هنا لإقامة استثناءات باسم مدرسة ما غير ميتافيزيقية أو مفكر معاد للميتافيزيقا. فحتى محاولات «الانفلات من الميتافيزيقا»؛ شأن محاولتي كيركجارد ونيتشه، إنما هي ضرب من الميتافيزيقا الذي يقوم على منغلق الفكر. إنما أهمية نيتشه لربما كانت تتمثل في أنه أول من أدرك الميتافيزيقا بما هي بنية متكاملة[98]. كل الفكر الغربي، من اليونان إلى نيتشه، فكر ميتافيزيقي بالضرورة. وما من عصر من عصور تاريخ الغرب إلا وتأسس على ميتافيزيقا مخصوصة[99].

ذلك أن ما من قول عن الموجود في جملته، منذ بدء تاريخ الفكر إلى اليوم، إلا وهو قول ميتافيزيقي. وما من عصر إلا ونهض على أساس ميتافيزيقي، وذلك بما هو قام على علاقة معينة بالموجود في جملته. وما من إنسانية إلا وهي قامت على ميتافيزيقا مخصوصة، وذلك بسبب اضطرارها إلى أن تشكل موقفا معينا من الموجود[100]. وبالجملة، إن من شأن الطريقة التي يتمثل بها الإنسان الأشياء أن تظل مدموغة بالميتافيزيقا، بل إنها لا تنهض إلا على أساس من عالم بنته الميتافيزيقا وأقامته[101]. فالميتافيزيقا إذن بنية شأنها أن تأخذ بالإنسان والفكر في بوتقتها.

والحال أن لهذه البنية تاريخا، هو بالذات تاريخ انحجاب الوجود ونسيانه، بل وتاريخ نسيان ذلك النسيان ذاته. ولهذا التاريخ وحدة: فهو يبدو متوالية من الحُجُب شأنها أن تزداد عتمة كلما مضينا إلى عصرنا هذا قدما. غير أن لهذا المسار الموحد محطات، وأولى هذه المحطات حَدَثٌ قلما تنبه إليه المفكرون أو اعتُبِر أو سُمِّيَ؛ فهو حدث بلا إشارة أو عبارة أو ذكرى؛ نعني حدث «إقالة الفوزيس» - الطبيعة بمعناها اليوناني الأصيل - على نحو ما حدث عند نهاية الحضارة اليونانية. وثاني الحوادث الجسام في تاريخ الميتافيزيقا حادث جسيم حدث في العصور الوسطى، وتعلق بظهور مفهوم «الخلق». فحتى لو اعتبر الوسطويون أن الموجود المصنوع خرج من يد الصانع الخالق الذي له وحده حق الخلق من عدم Creatio ex nihilo، فإن هذا المفهوم عن وجود الموجود هو الذي مهد لوضع هذا الوجود بيد الإنسان، على نحو ما آل الأمر إليه على عهد الحداثة. إنه حدث الحادث الثالث في تاريخ الميتافيزيقا؛ نعني ذهاب العصور الحديثة بفهم الوجود مذهبا قصيا، وذلك بجعلها الموجود صنيعة للإنسان Gemächte. مقابل هذا التاريخ ومحطاته، كان نيتشه أول من كشف عن كنه الميتافيزيقا؛ نعني بهذا الكنه: «العدمية». لكنه ما علم كيف

يشخص أصل الداء، ولا هو درى كيف يصف الدواء. لنقل إذن: إن الميتافيزيقا هي فكر الغرب الممتد من أفلاطون إلى نيتشه - المفتتح والمختتم - وأنه ما كان من سبيل لتجاوزها إلا بعد أن يتم كمالها وتمامها. وحتى ألد أعداء الميتافيزيقا، فقد عدهم هايدجر متيافيزيقيين، ونسبهم إلى الميتافيزيقا. فلقد تحدث المرار العديدة عن «ميتافيزيقا نيتشه»، وذلك مثلما هو تحدث عن «ميتافيزيقا ماركس»[102]. هذا فضلا عن حديثه عن «ميتافيزيقا فرويد»![103]، وحتى لئن هو تبين له أن نيتشه وكيركجارد أحدثا «فكرا آخر» غير «التفلسف الميتافيزيقي» - فكر ما حان بعد وقت تسميته[104] - فإنه لطالما شكك في إمكان كونهما تجاوزا الميتافيزيقا. وحده هولدرلين تحسس ولم ينظر، وحام ولم يحقق.

والحق أن «تجاوز الميتافيزيقا» لهو العفو عن السؤال عن «الموجود»، واستئناف سؤال البدء المنسي؛ نعني سؤال «الوجود». ذلك أن الموجود هو الذي ملأ الدنيا دوما وشغل الناس: فالناس إنما تقتدر على فعل شيء ما بفضل الموجود. ولذلك، فهي تبحث عنه وتستغله، ولربما هي تقاسي منه وتعاني. وذلك كله شأنه أن يتم من غير حاجة إلى الوجود. وإن «تجاوز الميتافيزيقا» ليعني أن نعود بالسؤال إلى الأصل؛ أي إلى أفق تأسيس «حقيقة الوجود». ذاك هو السبيل الوحيد لإمكان «الانفلات من قبضة الميتافيزيقا»[105]. وبالمثل، فإنه ما من سبيل إلى «تجاوز العدمية» إلا باستكناه كنهها بأحق الاستكناه. ذاك هو السبيل الوحيد الذي يمكن المرء من أن يترك العدمية من ورائه. وما كان هذا الاستكناه، إذ كان عودة إلى كنهها، بالعودة الزمنية إلى معيش قديم، وذلك بغاية إحيائه، وإنما حد «الاستكناه» هنا النظر في محل النسيان ذاته؛ نعني «استكناه كنه الميتافيزيقا»[106]. إذ منذ أن كانت الميتافيزيقا كانت عدمية؛ أي أنها كانت نظرا في الموجود وقد هجره الوجود. ولذلك، فإن كنه العدمية الحق ما كان هو فقد الموجود المعنى، وإنما هو تخلي الوجود عنه وهجره[107]. أخطر من هذا، فإن ما ينجلي هو كنه العدمية الشبيهي، وذلك بما هو أفاد، إفادة خاطئة، فقد الموجود المعنى، فيكون أن يلجأ الإنسان إلى محاربة هذا الفقد، وذلك بإكساب الأشياء معاني ميتافيزيقية! وفي ذلك غاية التلبيس، فمتى هي استقامت محاربة العدمية بالعدمية ذاتها؟!

«محاولة ألا نفكر بضرب من التفكير ميتافيزيقي»[108] ذاك هو مشروع هايدجر. غير أنه المشروع الذي أقر صاحبه بأنه ما استطاع أبدا التخلص من الميتافيزيقا تخلصا نهائيا. وهو مشروع اعترف بأنه توسل، بدءا، إلى سند الميتافيزيقا ذاتها، وأنها ما كان منها إلا أن تعمل على إعاقة مشيته[109]. ولطالما أقر هايدجر بأن محاولاته تجاوز الميتافيزيقا انكسرت الانكسارات الكثيرة. وأول هذه الانكسارات تمثل في كون مفهوم «الوجود» ذاته - الذي عليه مدار فكر هايدجر - «مفهوما ميتافيزيقيا». ولذلك، فإنه عادة ما كنت تجده يتحاشى استعمال هذا اللفظ ما أمكن، ويكني عنه الكناية كلها. كذا حدث في محاضراته عن «الشيء»، وعن «السكن والبناء»[110]. أكثر

من هذا، إنك لواجد خشية هايدجر من أن يتوسل لسان الميتافيزيقا، ولعاثر على قلق عبارة كتاب «الوجود والزمن» التي أرادت الكلام غير الميتافيزيقي بلسان الميتافيزيقي، وذلك حتى إن هي توسلت توليد ألفاظ جديدة. أوَ لم يذهب هايدجر إلى حد الاعتراف: «إن شأن لغاتنا الغربية، كل بحسب وسعها، أنها لغات الفكر الميتافيزيقي»؟[111]، أوَلم يذهب هو نفسه إلى حد اعتبار تجربته الجديدة والجوهرية في الوجود «ميتافيزيقا أخرى»، أو «ميتافيزيقا بديلة»؟[112]. تلك عقدة لسان هايدجر التي لربما كان هولدرلين الوحيد الذي اقتدر على حلها، بحسب عبارة تلميذه وصديقه جادامير. فبالإفادة من هذا الشاعر المفكر، اكتشف هايدجر عدم جدوى نحت كلمات جديدة، على نحو ما فعل في مؤلف «الوجود والزمن»، وبالتالي اقتنع بضرورة العودة إلى البساطة التي تطبع كنه اللغة[113]. ذاك هو أساس المنعطف الذي بدءا منه تخلى هايدجر عن فكرة تأسيس الموجود بدءا من الإنسان، كما كان عليه الأمر في كتاب «الوجود والزمن» (ما قبل المنعطف)، وإنما بالضد، سعى، هذه المرة، إلى تأسيس الإنسان نفسه بدءا من الوجود (ما بعد المنعطف)[114].

الحق أن ما كان من شأن «تجاوز الميتافيزيقا» أن يتم إلا عند مختتمها. ومختتمها، الذي لا يعني البلوغ بها أبلغ المراتب، يبين عنه أنها استثمرت كل الإمكانات التي كانت بحوزتها[115]. لقد انتهت إلى أن أبرزت «قوة الموجود وسطوته»، فآلت إلى عهد هيمنته وبسطه سيادته بلا منازع، وكان أن ظهرت حقيقتها بما هي «إرادة قوة»[116]. وإن «الاكتمال» لا يعني هنا «إضافة» آخر جزء منقوص إلى صرح الميتافيزيقا العتيد، لا ولا يفيد «ملء» ثغرة كانت قائمة، وإنما يعني «تفتق» الموجود حد «عربدته»، وبلوغه أعلى إمكانات قوته. فالاكتمال، بهذا المعنى، إنما هو أفاد إفادة جديدة وإنجاز مستحدث[117]. وإن «ثورة» الموجود و«تمرده» و«هيمنته» و«بسطه سلطته» لم يعد يترك من مجال للمواقف الميتافيزيقية إلا مجال مده بالأدوات التي من شأنها أن تسمح له بتغيير وجه العالم. ذاك هو على التحقيق معنى «نهاية الميتافيزيقا».

والحق أن «الختم»، هنا، يفيد معنى «قطع الدائرة وعبورها». نعني دائرة النظر في الموجود. والعودة إلى البدء، لا عود تقليد، وإنما عود تجديد وتحويل. وهو الأمر الذي كان نيتشه قد حققه. فلئن حدد بارمنيدس الموجود، من جهة كينونته، بأنه «كائن» L'étant est، وحدده هرقليطس بكونه ما من شأنه أن «يصير» L'étant devient، فإن نيتشه ختم على هذا الأمر ختما، وذلك بأن أكد، مختتما بذلك الميتافيزيقا، أن الموجود هو، بدءا، كائن؛ بمعنى أنه «ثابت ومؤكد»، وأنه، تثنية، «في خلق وتدمير دائمين». فكينونة الموجود إنما هي صيرورته. الوجود الصيرورة. أو قل: إن نيتشه دمغ «الصيرورة» ذاتها بدمغة «الوجود». فبناء الموجود عنده أنه إرادة قوة، ونمط هذه الإرادة أنها ما تفتأ تعود. فهي عود أبدي يطلب القوة، أو هي قوة تطلب العودة. وفي ذلك ختم على البدء، وما هو ببدء مستأنف؛ أي أن فيه نهاية للميتافيزيقا الغربية. بل إنها نهاية للفلسفة الغربية، وذلك من حيث هي عود على بدء. وأي عود؟

ذاك وجه من أوجه الاختلاف بين هايدجر ونيتشه. إذ في رأي هايدجر، ما عاد نيتشه إلى بدء الفكر الإصباحي الأولي. فلا نيتشه عنده، ولا أي مفكر قبله - بمن فيهم هيجل الذي كان أول من نظر في تاريخ الفلسفة - اقتدر على أن يبلغ مبلغ درك الفكر البدئي الأولي[118]. والأمر الأساسي، هنا، يكمن في درك أن فعل «العودة» إلى بداية الفلسفة الذي قام به فكر نيتشه الميتافيزيقي هو الذي ختم الدائرة؛ وبختمها حدث انحجاب مسألة الوجود الانحجاب الكلي وانطماسه الانطماس التام. وبهذا الانطماس التام بلغت الميتافيزيقا مبلغ النهاية والتمام[119]. تحصل من هذا، أن تركز كل المواقف الميتافيزيقية البائدة والسائدة وتكثفها في الجملة الواحدة إنما هو حدث في فلسفة نيتشه. أكثر من هذا، لئن كانت الميتافيزيقا قد عرضت قوة الموجود الفائقة المذهلة المدهشة واستعرضتها، فإن نيتشه هو ذاك المفكر الغربي الذي أنجز كمال سيطرة الموجود بلا حدود سيطرة مطلقة ونهائية وغير مشروطة[120]. ففي فكر نيتشه - هذا الذي رفع الموجود إلى أعلى مرتبة ووضع الوجود في أسفل دركة - اكتملت طريقة التفكير الميتافيزيقية واستتمت. وإن نيتشه، بما هو «مفكر إرادة القوة»، لهو «آخر ناظر ميتافيزيقي في تاريخ الغرب»[121]. وإنه ما شهد على اكتمال ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة فقط، وإنما هو شهد على اكتمال الميتافيزيقا الغربية في مجملها[122].

والحال أنه باختتام الميتافيزيقا اختتمت الفلسفة أيضا[123]. ولذلك تحدث هايدجر، مرات عديدة، عن «نهاية الفلسفة». وقد قصد بالفلسفة هنا الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا، أو قل: الفلسفة من حيث هي نظر في الموجود واهتمام، وإعراض عن الوجود وإهمال؛ أي من حيث أن «لا مفكرها» هو الوجود، و«همها» الانفتاح الذي يحدثه الوجود فيفتح الموجود للموجود[124]. بهذا المعنى، يسوي هايدجر، مرات عديدة، بين «الفلسفة» و«الميتافيزيقا»، وبين «التفكير الفلسفي» و«التفكير الميتافيزيقي». أكثر من هذا، يجعل من «الميتافيزيقا» إمكانا من إمكانات «التفلسف»؛ غير أنه الإمكان الذي كتب له الانتصار والنجاح[125]. وما انطبق على القول بدعوى «نهاية الفلسفة» ينطبق أيضا على القول بدعوى «نهاية الأنطولوجيا»[126].

والحال أن «نهاية الفلسفة» تتعالق و«نهاية الميتافيزيقا»[127]. وما من محاولة تفكير فلسفية، بعد هذه النهاية، إلا وشأنها أن تؤدي إلى محاولات «إحياء» تبعية، وإلى ظهور فلسفات جديدة في حلة قديمة، وإلى تكرار الحديث عن «بعث الميتافيزيقا» حد الإملال[128]. إن «نهاية الفلسفة»، بما هي كانت هذه «النهاية» «اكتمالا»، معناه تجميع كل إمكاناتها القصوى والسير بها نحو التقنية. فنهاية الفلسفة مؤذنة بانتصار العلم التقني حيث يكون من مصير الفلسفة أن تنحل إلى علوم مستقلة؛ من لوجسطيقا وسيمنطيقا وسيكولوجيا وأنثربولوجيا وسوسيولوجيا وعلم سياسة وعلم شعر... وكلها تسكن تحت مجاري إمرة «علم العلوم» في عهد «نهاية الفلسفة»؛ عنينا به السيبرنطيقا[129]. كما أن «نهاية الفلسفة» معناها انحلالها إلى مجرد «فلسفة أنانة»؛ أي إلى أنثربولوجيا. وبصيرورتها أنثربولوجيا تهلك الفلسفة بفعل الميتافيزيقا[130]. وما انحلال

الفلسفة إلى علوم مخصوصة إلا يذكرنا بفترة أخرى شهدت أيضا «نهاية الفلسفة»؛ نعني الحقبة الهلينستية حين صارت الفلسفة إلى «لوجيقا» (منطق) و«إتيقا» (أخلاق) و«إستاطيقا» (جمال)، واستحال النظر إلى الموجود، في جملته، اعتبارا متخصصا. وما أشبه اليوم بالأمس.

غير أن «نهاية الفلسفة» لا تعني «نهاية الفكر». إنما ديدن الفكر أن يسير نحو «بداية أخرى»[131]. ها هو إمكان «الفكر» ينجلي الآن وقد تسلم مشعل «الفلسفة» التي أسلمت روحها. ها قد تبدى إمكان ـ الفكر ـ كان متضمنا في الفلسفة منذ البدء، وها هو الآن بدأ يأخذ المشعل. ولئن هو كان هايدجر قد نبه، منذ بواكر كتاباته (1923 - 1924)، إلى اقتناعه بأن «الفلسفة انتهت»، فإنه كان نبه من جهة أخرى على أننا «صرنا نلفي أنفسنا أمام مهام جديدة كل الجدة ليست هي من الفلسفة التقليدية في شيء»[132]. ولئن هو كان قد تنبه إلى انحلال «الفلسفة التقليدية» إلى علوم مؤتمرة بالسيبرنطيقا، فإنه نظر إلى هذه «النهاية» نظرته إلى «بلاء» و«اختبار» دال، لا على «نهاية الفكر»، وإنما مخبر بأمر «نهاية الفلسفة» الميتافيزيقية. كما رأى ضرورة أن «يمتحن» الفكر هذا الأمر، ويعلم كيف «يتجاوز» هو هذه «النهاية»[133].

وبعد، إن القول بأمر «النهاية»، و«الآخِر»، و«الأخير»، و«الاكتمال»، و«التمام»، و«الاستيفاء»، و«الوفاة»، قول «توديعي أخروي» Eschatologique. ولا يفهمن بهذا الحديث عن «الآخِر» و«الأخرويات» حديث اللاهوت. إنما هو يعني اجتماع الوجود لتوديع كنهها الميتافيزيقي[134]. بهذا المعنى، يتحدث هايدجر عن «نهاية تاريخ الوجود» بما هو كان تاريخ انحجابه[135]؛ وبالتالي بدء ظهور «عهد آخر»؛ هو عهد «البدو» أو «الإصباح»[136]. ومازال هايدجر يتحدث عن «النهاية»، من القول بدعوى «نهاية الميتافيزيقا» إلى القول بدعوى «نهاية الفلسفة»، مرورا بالقول بدعوى «نهاية التاريخ»، حتى تحدث هو عن «نهاية الفيزياء» النهاية التي ستضع الإنسان أمام خيارين: إما الانفتاح على صلة للإنسان بالطبيعة تكون جديدة، وإما، وقد انتهت مرحلة الكشف، الانتقال إلى محض استغلال ذاك الكشف وتثميره بالعمل والتطبيق[137]، كما تحدث عن سيادة لغة الحواسب بما هي مؤذنة بأمر «نهاية اللسان» و«نهاية التراث»[138]. ولذلك، ما كان القول بدعوى «نهاية الميتافيزيقا» ليعني «نقد الميتافيزيقا»، وإنما هو طرح مسألة الفكر الممكن عند «نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة لا فرق» أفاد[139].

خاتمة وتعقيب

وفي الجملة، تبينت لنا من خلال هذه الرحلة الطويلة في تاريخ مفهوم «الميتافيزيقا» ـ بناء وإعادة بناء ـ أمور جوهرية ثلاثة:

أولها: أنه سواء في بناء المفهوم أو إعادة بنائه، فإن الأمر يتطلب من الفيلسوف «نظرية» في المفهوم. فما من فيلسوف إلا وشأنه أن ينظر في المفهوم بنظر جلي أو خفي. ومن الفلاسفة من أدرك ذلك وعبر عنه تعبيرا ـ وهم القلة، من أفلاطون إلى هايدجر

في التقليد الفلسفي القاري، وما كان أحد أواخرهم سوى الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز. ومنهم من أدركه وما صرح به وإنما يمكن أن يستشف من قوله الفلسفي. وهم الأكثرية. على أن هذا الأمر كان أوضح ما يكون في نموذجي نيتشه وهايدجر. فكل منهما صدر عن تصور معين للمفهوم. وقد عرضنا إلى تصورهما هذا للمفهوم باقتضاب.

ثانيها: أن ثمة ضربا من الجدل في تاريخ المفهوم ما بين البناء وإعادة البناء، بحيث أن إعادة البناء لا تعني أبدا التخلي عن المفهوم القديم. وذلك بالرغم من سعي العديد من الفلاسفة إلى «هدم» أو «تقويض» المفهوم القديم. وإنما أمر ما يحدث بين المفاهيم. ومفهوم «الميتافيزيقا» يأتي في مقدمها بلا مدافعة. أشبه ما يكون بعملية «الاحتفاظ والتجاوز» Aufhebung التي لطالما تحدث عنها أحد أبرز من نظروا للمفهوم؛ أعني الفيلسوف الألماني هيجل. على أن علاقة هيجل بالمفهوم مسألة أخرى تحتاج إلى أن يفرد إليها مقال مخصوص. ومهما تصرفت الأحوال، فإن نواة مفهوم «الميتافيزيقا» إنما تتمثل في القول بوجود «معنى» خفي في ما وراء «المعنى» البدي؛ أي القول بمعنى المعنى، أو بمعنى من الوضع الثاني، كما كان يعبر عن ذلك فلاسفة العرب القدامى، وذلك سواء عمد هؤلاء الفلاسفة إلى الإيمان بهذا المعنى الخفي مع التصريح بعدم قدرة العقل على النفاذ إليه، مميزين بذلك بين التفكير في مواضيع الميتافيزيقا، وإنتاج معرفة عن هذه المواضيع. على نحو ما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني كانط. أو إلى الارتياب من هذا المعنى الخفي المفترض أنه يثوي خلف المعنى الجلي أو البدي، بله إنكاره الإنكار، على نحو ما فعل نيتشه، أو إلى تبينه حتى لدى ناكريه، واستقصائه حتى عند نافيه، وذلك على نحو ما فعل هايدجر باسم «هدم الميتافيزيقا» أو دريدا باسم «تفكيك الميتافيزيقا» لما هما اجتهدا في بيان الميتافيزيقا الثاوية خلف الفلسفة المعادية للميتافيزيقا.

ثالثها: أن الشأن في المفاهيم أنها سيالة بدالة أمرها ألا تدوم على معنى واحد ثابت، وإنما تتقلب بين معان شتى بضروب من التقلب، وذلك على الرغم من أنها تحفظ نواة معنى تبقى هي هي، لكنها إذا تدبر أمرها وجدت أنها ليست نواة «صلبة» وإنما هي نواة «رخوة». انظر تقلب دلالة مفهوم «الميتافيزيقا» من كانط. حد «الميتافيزيقا» أنها النظر الذي يروم تجاوز إطار التجربة الممكنة، وهي «فكر/ وهم» يشكل مصير العقل البشري لكنه لا تنتج عنه «معرفة» أبدا. إلى نيتشه. حقيقة «الميتافيزيقا» أنها إدانة للحياة الدنيوية بتمنية النفس بعالم ما بعد الحس. فإلى هايدجر. كنه «الميتافيزيقا» أنها تَفَكُّرٌ في الموجود ونسيان للوجود، وهو نسيان «اضطراري»، وما كان نسيانا «اختياريا». فإلى دريدا. إنما الميتافيزيقا ضرب من التفكير شأنه أن يقيم تراتبية عنيفة ومصطنعة من الثنائيات: الروح/ الجسد، الصوت/ الكتابة، النفس/ الأثر... على أن نظرة هؤلاء إلى الميتافيزيقا بالرغم من اجتماعها على نقد الميتافيزيقا، وعلى الاعتراف بصعوبة التخلص منها، فإنها اختلفت أيما اختلاف في بيان دلالتها ومنشئها، بل انتهى كل واحد من

هؤلاء الفلاسفة إلى اتهام سلفه بأنه ظل أسير الميتافيزيقا. أكثر من هذا، ذهب نيتشه إلى حد الإيحاء بأنه ما كانت «الميتافيزيقا» مفهوما - من بين المفاهيم - وإنما كانت هي المفهوم نفسه - أيُّ مفهوم كائنا ما كان، إنما المفهوم الميتافيزيقا - هو الميتافيزيقا في صورتها الخفية. وذاك هو ما سماه ذات مرة «فلسفة المفاهيم الرمادية». فهل يمكن للفلسفة أن تستغني عن الميتافيزيقا؟ أم هل يمكنها أن تستغني عن المفهوم؟

الهوامش

1. Jerry A.Fodor, Concepts, Where Cognitive Science Went Wrong, Clarendon press, Oxford, 1998.
2. Christopher Peacocke, Study of concepts, Massachusetts Institute of Technology, 1922, pp. 99 - 124.
3. Morris Weitz, Theories of Concepts, A History of the Major Philosophical Tradition, Routledge, London and New York, 1988, p. Xiv.
4. Ibid, p. 256.
5. Ibid, p. 260.
6. Ibid, p. XV.
7. Ibid, p. Xiii.
8. جماعة من الفلاسفة الإنجليز: طبيعة الميتافيزيقا. ترجمة: كريم متى. منشورات عويدات. بيروت/ باريس. 1981. ص 169.
9. Nietzsche, Aurore, Pensées pour les préjugés moraux, traduit de l'allemand par Julien Hervier, Gallimard, Paris : 198 9, p. 119.
10. Frédéric Nef: Qu'est ce que la métaphysique? Folio essais, Paris: Gallimard, 2004. p. 34.
11. Sully Prudhomme, Que sais-je ? Examen de conscience, Alphonse Lemerre Editeur, Paris, 1895, p . 51.
12. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 1998. ص 402 و403.
13. القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مكتبة المتنبي. القاهرة. من دون سنة إصدار. ص 151.
14. William James, Abrégé de Psychologie, Paris : Editions L'Harmattan, 2006, p. 614.
15. Lettre de Herbart à Niethammer datée du 4 mai 1974, citée par D. JULIA in: « Le savoir absolu de Fichte et le problème de la philosophie». Archives de philosophie, juillet – décembre, 1962, p. 345.
16. جماعة من الفلاسفة الإنجليز: طبيعة الميتافيزيقا. ص 48.

17 J- ch. Goddard, Métaphysique et schizophrénie, in les carnets du centre de la philosophie du droit, Université catholique de Louvain, n° 75, 1999. p. 1.

18 Henri Bergson, «introduction à la métaphysique», in revue de métaphysique et de morale, Paris : Librairie Armand Colin, Onzième année, 1903, p. 4.

19 Frédéric Nef: Qu'est ce que la métaphysique? Op. cit., pp. 25 et 47.

20 Paul Moraux: Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote. Coll: Aristote, traductions et études. Louvain, 1951. p. 314.

21 Martin Heidegger: Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde - finitude - solitude, trad. de l'allemand par Daniel Panis. Gallimard, 1992. (Bibliothèque de Philosophie, série Œuvres de Martin Heidegger.) p. 67.

22 Martin Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique, p. 66.

23 Ibidem.

24 Paul Moraux: Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote. Op. cit., p. 315.

25 St Thomas d'Aquin cité par Thomas De Konink: «La métaphysique et la question de dieu chez Aristote», in: Y'a-t-il une histoire de la métaphysique? Sous la direction de Yves Çharles Zarka et Bruno Pinchard. Quadrige/puf, 2005. p. 66.

26 Alexandre (métaphysique 171, 5 _ 7) et Asclépius (métaphysique 1, 12 _ 22) cités par Paul Moraux, in: Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote. Op. cit., p. 315.

27 Pierre Aubenque: Le problème de l'être chez Aristote, Paris: puf, Quadrige 1997, p. 30.

28 أرسطو: الميتافيزيقا (كتاب الجيم). ترجمة: إمام عبدالفتاح. ضمن كتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا (مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو). نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة، 2007. ص 319.

29 أرسطو: الميتافيزيقا (كتاب الزاي). ترجمة: إمام عبدالفتاح، ضمن كتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا (مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو)، ص 409.

30 Franz Brentano. Aristote: Les significations de l'être. Trad de l'allem par Pascal David. Paris: Vrin. 1992. p. 201.

31 Martin Heidegger: Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., pp. 59 . 79.

32 ابن النديم: الفهرست، تحقيق: محمد عوني عبدالرؤوف وإيمان السعيد جلال، الجزء الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد: 149، القاهرة 2006. ص 251.

33 الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني. مؤسسة دار الكتاب الحديث. بيروت 1986، ص 86 . 96 و97.

34 ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق عثمان أمين. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده بمصر. القاهرة، 1958. ص 3 . 7.

35 قطب الدين اللاهيجي: محبوب القلوب. المقالة الثانية: في أحوال حكماء الإسلام... التراث المخطوط... طهران، الطبعة الأولى، 2003. ص 174.

36 Francisco Suárez, disputes métaphysiques, traduit par jean-paul coujou, paris: vrin, 1998. p. 84.

37 Ibid, p. 50.

38 Ibid, p. 40.

39 Ibid, p. 107.

40 Ibid, p. 108.

41 Emmanuel Kant, critique de la raison pure. Traduit par A. Tremesaygues et B.Picaud. Paris : Quadrige, puf, 1984, p. 5.

قارن الترجمتين العربيتين لكتاب نقد العقل الخالص:

1 . ترجمة أحمد الشيباني (نقد العقل المجرد)، دار اليقظة العربية. بيروت، 1965.

2 . ترجمة موسى وهبة (نقد العقل المحض)، مركز الإنماء العربي. بيروت. لبنان. من دون سنة نشر.

42 Emmanuel Kant, critique de la raison pure, op. cit., p.7.

43 Emmanuel Kant, critique de la raison pure, op. cit., p. 26.

44 Emmanuel Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future, traduit par L. Guillermet, Paris : Vrin, 1986, p. 18.

45 Emmanuel Kant: critique de la raison pure, op, cit.,p. 5.

46 Ibid, p. 567.

47 Ibid, p. 254.

48 Kant, prolégomènes ... p. 40.

49 Kant, critique de la raison pure. p. 277.

50 Emile Boutroux, La philosophie de Kant, Paris : Vrin, 1926, p. 155.

51 Friedrich NIETZSCHE, La volonté de puissance , trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Édition de Friedrich Würzbach.Tome I, Collection Tel (No 259) (1995), Paris : Gallimard, §82, p. 37.

52 Ibid, p. 44.

53 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., §112, pp. 48 - 49.

54 Friedrich NIETZSCHE, Fragments posthumes (Automne 1885 - Automne 1887) (Œuvres philosophiques complètes, XII) [1979], trad. de l'allemand par Julien Hervier, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes (No 12), Paris : Gallimard, §5[22], p.195.

55 Friedrich NIETZSCHE, Œuvres complètes, tome XIV (fragments posthumes, début 1888 - début janvier 1889), op. cit., §14[122], p. 92.

56 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., §97, p. 43.

57 Ibid, §214, pp. 98-99.

58 Friedrich NIETZSCHE, Œuvres complètes, tome XII, op. cit., §6[11], p.236.

59 Friedrich NIETZSCHE. L'Antéchrist, suivi d'Ecce Homo [1990], trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari. Collection : Folio essais, Paris :Gallimard,, §10, pp. 21 - 22.

60 Friedrich NIETZSCHE, Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres [1981], trad. de l'allemand par Robert Rovini . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari (1968).Tome I. Collection Idées (No 441) (1981), Paris : Gallimard. Tome II. Collection Idées (No 442) (1981), Gallimard, §110, p. 121.

61 Friedrich NIETZSCHE, Le gai savoir, Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. Édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay. Collection Folio essais (No 17) (1991), Gallimard, §347, pp. 244 - 245.

62 Friedrich NIETZSCHE, Fragments posthumes, (Début 1888 - Début janvier 1889) (Oeuvres philosophiques complètes, XIV) [1977], trad. de l'allemand par

Jean - Claude Hémery . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes (No 14), Paris :Gallimard, , §17[7], p. 275.

63 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., 97, p. 43. = Friedrich NIETZSCHE, Œuvres complètes, Fragments posthumes (Automne 1885 - Automne 1887) (Œuvres philosophiques complètes, XII) [1979], trad. de l'allemand par Julien Hervier . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, 392 pages, 140 x 225 mm. Collection Œuvres philosophiques complètes (No 12), Gallimard., §6[13], p. 237.

64 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., §98. p. 43.

65 Ibid, §141, p. 61.

66 Ibid, §147, p. 64.

67 Friedrich NIETZSCHE, Œuvres complètes, tome XII, Fragments posthumes (Automne 1885 - Automne 1887), op. cit., 6[13], p. 237.

68 Friedrich NIETZSCHE, Fragments posthumes, (Début 1888 - Début janvier 1889) (Œuvres philosophiques complètes, XIV) [1977], trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Oeuvres philosophiques complètes (No 14), Paris :Gallimard , 18[16], p. 283.

69 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., 45, p. 17.

70 Friedrich NIETZSCHE, La volonté..., tome 1, op. cit., 48, p. 18.

71 Friedrich NIETZSCHE, Fragments posthumes, (Automne 1887 - Mars 1888) (Œuvres philosophiques complètes, XIII) [1976], trad. de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch . Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes (No 13), Gallimard., 9[160], p. 89.

72 Martin HEIDEGGER, Nietzsche. trad. de l'allemand par Pierre Klossowski . TOME II, Collection Bibliothèque de Philosophie (1971), Mayenne : Gallimard, 1989-1990.., p. 308.

73 Martin HEIDEGGER, Questions TOME IV : Temps et Être - La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée - Le Tournant - La Phénoménologie et la pensée de l'être - Les Séminaires du Thor - Le Séminaire de Zähringen. Gallimard, 1990. (Collection Tel.), p. 94.

74 Martin HEIDEGGER, Essais et conférences. trad. de l'allemand par André Préau , Cher: Gallimard, 1958. (Collection : Les Essais.), pp. 81-82.

75 Martin HEIDEGGER, Questions 1 et 2, p. 307.

76 Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 81.

77 Ibid, p. 88.

78 Ibid, p. 92.

79 Ibid, p. 81.

80 Martin HEIDEGGER, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. trad. de l'allemand par Jean-François Courtine. Édition de Friedrich-Wilhem von Hermann.Mayenne : Gallimard, 1989, (Collection Bibliothèque de Philosophie, série Œuvres de Martin Heidegger.), pp. 339-340.

81 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p.276.

82 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 113.

83 Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 91.

84 Ibid, pp. 217-218.

85 Jean GREISCH. «Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998)».
Revue des sciences philosophiques et théologiques, (84), 2000, p. 320.

86 Martin HEIDEGGER, Approche de Hölderlin, [1962], trad. de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Gallimard, 1973. (Collection : Classiques de la Philosophie.), pp. 224-225.

87 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 127.

88 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 150.

89 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 151.

90 Martin HEIDEGGER, Acheminement vers la parole. [1976], trad. de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier. Cher : Gallimard, 1981. (Collection Tel.), p. 105.

91 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 308.

92 Martin HEIDEGGER, Chemins qui ne mènent nulle part. [1962], traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin. Cher : Gallimard, 1986. (Collection Tel.), p. 318. Voir aussi : Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 91.

93 Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 90.

94 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 161.

95 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 162.

96 Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 26.

97 Ibid, p. 48.

98 Ibid, p. 73.

99 Martin HEIDEGGER, Nietzsche1, op. cit., p. 373.

100 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 33.

101 Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 84.

102 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 481-482.

103 Jean GREISCH. «Bulletin de philosophie : Etudes heideggériennes». Revue des sciences philosophiques et théologiques, (72), 1988, p. 600.

104 Martin HEIDEGGER, La «phénoménologie de l'esprit de Hegel», [1984], trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau . Édition d'Intraud Görland. Gallimard, 1984. (Collection Bibliothèque de Philosophie, série Œuvres de Martin Heidegger.), p. 44.

105 Martin HEIDEGGER, Chemins..., op. cit., p. 131.

106 Martin HEIDEGGER, Questions 1 et 2, op. cit., pp. 246-247.

107 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 285.

108 Martin HEIDEGGER, Eugen FINK, Gallimard , 1973, pp. 107-108.

109 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 318.

110 Martin HEIDEGGER. «colloque sur la dialectique». Philosophie. (69), 2001, p. 10.

111 Martin HEIDEGGER, Questions 1 et 2, op. cit., p. 307.

112 Martin HEIDEGGER, Les hymnes de Hölderlin. [1988], trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier . Édition de Suzanne Ziegler. Mayenne : Gallimard, 1988. (Collection Bibliothèque de Philosophie, série Oeuvres de Martin Heidegger.), p. 182.

113 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 435.

114 Jean GREISCH. «Etudes heideggériennes : Les «contributions à la philosophie (à partir de l'EREIGNIS) de Martin Heidegger». Revue des sciences philosophiques et théologiques, (73), 1989. p. 616.

115 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 284. Voir aussi : Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 96.

116 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., pp. 287-301.

117 Martin HEIDEGGER, Nietzsche2, op. cit., p. 373.

118 Martin HEIDEGGER, Nietzsche1, op. cit., p. 363.

119 Ibid, p. 364.

120 Ibid, p. 372.

121 Ibid, p. 374.

122 Martin HEIDEGGER, Nietzsche1, op. cit., pp. 508-509.

123 Martin HEIDEGGER. Le principe de raison. [1962], trad. de l'allemand par André Préau , préface de Jean Beaufret. Cher : Gallimard, 1983. (Collection Tel.), p. 156. Voir aussi : Martin HEIDEGGER, Essais..., op. cit., p. 96.

124 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 297-298.

125 Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 48-49. Voir aussi :. Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 230.

126 Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 516.

127 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 283.

128 Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 73.

129 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 230. Voir aussi : Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 529.

130 Martin HEIDEGGER, Essais…, op. cit., pp. 99-100.

131 Ibid, p. 96.

132 Heidegger cité in : Jean GREISCH. «Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994)». Revue des sciences philosophiques et théologiques, (79), 1995, pp. 439-440.

133 Martin HEIDEGGER, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., p. 529.

134 Martin HEIDEGGER, Chemins…, op. cit., pp. 394-395.

135 Martin HEIDEGGER, Questions 3 et 4, op. cit., p. 249.

136 Ibid, p. 260.

137 Ibid, p. 446.

138 Ibid, p. 447.

139 Ibid, p. 300.


العدد 2 المجلد 41 أكتوبر- ديسمبر 2012

المعرفة .. نحو عقلانيات إجرائية

د. عز العرب لحكيم بناني(*)

مقدمة

تعتبر العقلانية rationalité، إلى جانب الحداثة، من بين أهم القيم المعرفية والإنسانية التي اكتسحت حقول الفلسفة وفلسفة العلوم والقيم الاجتماعية والسياسية.

نعتبر أن نموذجا ما من التفكير يعتبر عقلانيا إذا ما كان قادرا على بلورة أدوات استدلال يتميز بها. وعليه، تحدد الإجراءات المنهجية مدى استقرار المجال المعرفي على أسس عقلانية.

وعندما نتحدث عن العقلانية، ينصرف ذهننا - بصورة تلقائية - إلى العقلانية الحديثة مع ديكارت، رائد العقلانية. غير أنه من الإنصاف أن نوسع مجال العقلانية، وأن نفك ارتباطها التاريخي بتأسيس العلم الحديث، معتبرين أن العقلانية لا تقترن بمجال علمي مضبوط ولا بفلسفة محددة أو بمرحلة تاريخية معينة. على سبيل المثال، قد نعتبر أن مذهبا ما يدخل في نطاق عقلاني إذا ما جعل نظرية العقل intellect والمعقولات intelligibles إجراء منهجيا يفسر به نشأة المعرفة العقلية rationnelle (كما سيظهر ذلك بوضوح مع المشائية اللاتينية والعربية). كما ترتبط العقلانية كذلك باستثمار الآليات المنطقية الموروثة عن اليونان لفحص موضوع يخرج عن دائرة العقل، مثل الإيمان أو العقيدة الدينية عموما. وهكذا، نكتشف أن اللاهوت الطبيعي (قديما)، والمدرسة التحليلية (حديثا)، لم يجدا حرجا في بلورة براهين على وجود الله، كما بلور ديكارت برهان الكوجيتو. وقد اكتفت العقلانية بعد أفول «نظرية العقل» noétique بوضع منهج منطقي لتحليل القضايا واستبعاد كل دعاوى الميتافيزيقا.

يظهر من كل ذلك أن العقلانية، منذ الأصل، لم تكن مذهبا واحدا، وبعد أن ساد الحديث لمدة عقود عن وجود عقلانية واحدة مجردة، أصبح الحديث عن العقلانيات مألوفا في الأوساط الفكرية، بفضل مباحث فتجنشتاين وكواين.

سنبرز أن تعددية العقلانية المقصودة قد نتجت عن غياب معايير فوقية ثابتة. يعني ذلك أن الإجراءات العلمية المتخذة متعددة، من دون أن يعني ذلك التشكيك في المنزلة الاعتبارية التي

(*) كلية الآداب - ظهر المهراز - فاس - المملكة المغربية.

تبوأها العلم. كما يعني ذلك أن المعرفة متلازمة مع وضع إجراءات جديدة تتناسب مع طبيعة المعرفة المطلوبة. يبدو أن تعدد المذاهب العقلانية يعود في جذوره إلى القول إن المعرفة نسق من الخبرات والتجارب التي تحولت إلى منظومة من المعتقدات. بعض هذه المعتقدات فردي، بينما يصبح بعضها الآخر معتقدات جماعية؛ وقد تصبح المعتقدات مشتركة داخل المجتمع (الديني والسياسي) أو داخل جماعة علمية بعينها. وبناء على ذلك، يتبين أن العقلانية تتصل على نحو خاص بالسلوك العقلاني، وفي الربط بين المعتقد وفعل القرار، كما تكتسب العقلانية خاصية إجرائية عندما تنجح في فهم خصوصية القرار العقلاني.

ونهدف من محاولة تفسير عقلانية الفعل rationalité في اتخاذ القرار إلى انتقاد رواسب العقلانية التقليدية من أجل الدفاع عن عقلانية واقعية rationalisme réaliste.

وعليه، سأبرز في الأخير أن تعدد المذاهب العقلانية قد أفضى إلى تطوير أدوات إجرائية جديدة لفهم نظرية المعرفة بصورة أفضل، دونما تشكيك في صلاحية العلم وقيمته الموضوعية.

مصطلح العقلانية ومجالاتها

يطلق لفظ «العقلانية»، كما تشير إلى ذلك المعاجم الفلسفية، على «الاتجاهات الفلسفية التي ارتقت بالعقل [ratio] إلى مستوى المبدأ»[1]. ويعتبر مؤرخو الفلسفة عموما أن العقلانية قد نشأت بالغرب مع ديكارت واسبينوزا وليبنتز في القرنين السابع عشر والثامن عشر... وكان سرُّ نجاح العلوم سرَّ نجاح الفلسفة ذاتها، وكانت الرياضيات نموذج العلم العقلاني؛ لأن الكون والفساد لا يدخلان على الكائنات الرياضية. وعليه، افترضت الفلسفة بدورها أن عالم المُثُل هو المقابل المباشر للعالم الحسي المتغير. وافترضت الفلسفة - فضلا عن ذلك - أن القوة العاقلة intellect مزودة بقوانين تتطابق مع قوانين المعقولات intelligibles. وافترضت الفلسفة أخيرا أن القوة العاقلة منفصلة عن القدرات الحسية الأخرى، بما أنها ترتقي إلى عالم الحقيقة والثبات، في مقابل عالم الزيف والأشباه والنظائر. ولكن ما معنى القول إن ديكارت أب العقلانية الحديثة أمام الرؤية الأفلاطونية التي تمثل نموذج العقلانية الغربية؟

نفترض ما يلي للإجابة عن السؤال: لقد كانت العلوم لدى اليونان مسوِّغ وجود عقلانية متجانسة تهدف إلى تحصيل المعرفة من أجل المعرفة، ومع ديكارت تحولت هذه العقلانية إلى أداة إجرائية لتأسيس معرفة فلسفية بالعالم. وبهذا، فإذا كان ديكارت رائد العقلانية الحديثة، فهو يعتبر كذلك مؤسس الفلسفة الحديثة، لأن العقلانية معه قد تحولت إلى أداة إجرائية تعتمد على العلوم الرياضية لتأسيس المعرفة الفلسفية بالعالم. كيف ذلك؟ هذا ما سنعمل على إيضاحه من خلال قراءتنا المركزة والموجزة لتاريخ العقلانية، لنكشف عن أصولها اليونانية، وامتدادها في

الفكر الغربي، ثم التحولات التي شهدتها في مسيرتها من العقلانية الواحدة ذات المنزع الرياضي إلى العقلانية المتعددة ذات منازع ثقافية ولغوية.

العقلانية الأرسطية: نظرية العقل واكتساب المعرفة

إذا كان العقل (intellect) لدى أفلاطون يتذكر المعقولات، فإن العقل لا يستطيع مع أرسطو تحصيل المعرفة إلا إذا ما تطابق مع المعقولات. وعليه، لا تتحقق العقلانية إلا إذا ما أصبح العقل من جنس المعقولات التي لا تتجسد في صور مادية (هيولانية). من هذه الزاوية، تساءل ابن رشد (الشارح الأكبر لأرسطو) عن طبيعة القوة الناطقة: «هل هي أزلية؟ أم حادثة فاسدة؟ أم هي مركبة من شيء أزلي وحادث؟ وإن كانت تارة قوة وتارة فعلا فهي ذات هيولى ضرورة، فما هذه الهيولى؟ وما مرتبتها؟ وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة؟ فإن القوة مما لا يفارق، وهل ذلك جسم أو نفس أو عقل؟ وأيضا ما المحرك لهذه القوة؟ والمخرج إليها بالفعل؟ وإلى أي مقدار ينتهي إليه بالذات؟»[2].

تتطور القوى الإنسانية من مستوياتها النباتية والحسية إلى أن تبلغ مستوى يتطابق فيها العقل مع المعقولات. ولذلك يقال «إن العقل هو المعقول بعينه»، حتى نكاد نقول إن المعرفة هي انعكاس العقل على ذاته من خلال إدراك المعقولات.

لماذا يملك العقل قدرة إجرائية على معرفة المعقولات؟

يستطيع العقل إدراك كل شيء من دون عون أو مدد من خارج، بما أنه ليس جزءا من هذا الكل. وهنا، لتحصيل المعرفة يجب على العقل أن يصبح «موضوعيا»، وأن يصبح شفافا لا رائحة له ولا طعم ولا لون، حتى يتطابق مع المعقول. بهذا المعنى، لا يمكن تحصيل المعرفة إلا إذا كان العقل بسيطا وفارغا من أي محتوى ينتمي إلى صلب العالم؛ والقدرة على إدراك الكل تفيد أن العقل لا يملك ماهية محددة المعالم ولا صورة مشخصة. وفي الأخير يظل العقل ساكنا وفارغا من أي هيولى. وعليه، فإن نشاطه متطابق مع مضمونه[3]. وما يقال على العقل يجد له ما يوازيه على مستوى النفس. «إذا أرادت النفس إدراك الصور المادية، يجب عليها ألا تصبح إحدى هذه الصور»[4]. قدم فلاش مثالا حسيا حول سلبية العقل من مجال الإدراك: «يجب على النظر أن يكون غير ملون حتى يتمكن من رؤية الألوان». لو كانت العين متلونة لما استطاعت إدراك الألوان. لا يستنتج الشخص الذي يحمل نظارة سوداء أن المنظر الذي يشاهده أسود اللون[5].

إن صيرورة اكتساب المعرفة في العقلانية المشائية قد ارتقت بالعقل من قدرة بشرية إلى مستوى جوهر مفارق، وأصبحت نظرية المعرفة تدور حول محور صيرورة الاتصال conjuctio بين العقل الإنساني والعقول المفارقة.

العقلانية الكلامية

انتقلت نظرية العقل داخل الفضاء الديني، في العصر الوسيط من تاريخ الفلسفة، من إشكالية «الاتصال» إلى إيجاد الأدلة على وجود الله، وأصبحت الأدلة على وجود الله داخل علم الكلام (الإسلامي والمسيحي) إجراء منهجيا لمعرفة الله. ولكن هل يمكن معرفة الله بطرق الحجاج العقلانية؟[6].

لم تكن العقلانية يوما ما مذهبا واحدا متجانسا، ولكنها كانت تسعى - باستمرار - إلى بلورة مناهج صارمة في الاستدلال. ولا جدال في أن الفلسفة التحليلية من بين المناهج العقلانية التي تحاشت اتخاذ مواقف مسبقة بشأن القضايا المذهبية. كما يعود إليها الفضل في إعادة الاعتبار إلى القضايا الكلامية الني كانت موضوع جدال بين الفلاسفة والمتكلمين، سواء في الكلام الإسلامي أو المسيحي[7]. وإذا ما كانت الثقافة العربية في جوهرها ثقافة دينية، فإن مباحث علم الكلام، فضلا عن الفلسفة، من بين مجالات تجلي الروح العقلانية. غير أن الكلام المسيحي يختلف عن الكلام الإسلامي بخصوص الأدلة العقلية على وجود الله. بالفعل، يشتركان معا في الانتماء إلى اللاهوت العقلاني théologie rationnelle، لكنهما يختلفان في استناد المسلمين إلى الدليل الكوسمولوجي، بينما يعود الدليل الأنطولوجي إلى جذور مسيحية مع القديس أنسيلم[8]. يفترض الدليل الكوسمولوجي - على خلاف الدليل الأنطولوجي - تصورا معينا للعالم يقوم على ثلاثة افتراضات: افتراض أن الكون ذو بداية. وافتراض أن الكون معلول. وافتراض أن شخصا متعاليا هو علة وجود العالم[9]. وإذا كان الكون معلولا بالفعل، فإن شخصا ما هو علة وجود العالم. بناء على ذلك، يوجد كائن متعال يصدق عليه قول الغزالي: «كان الله ولا عَالَم ثم كان ومعه عالم»[10]. على خلاف ذلك، لا ينبني الدليل الأنطولوجي بحد ذاته على رؤية محددة للعالم. وعليه، قد يعتبر أكثر عقلانية من الدليل الآخر مادام خاليا في الظاهر من رؤية محددة للعالم. غير أن المتكلمين اعتبروا أن هذه الافتراضات أكثر عقلانية من افتراض قدم العالم في الكوسمولوجيا اليونانية. وقد كان يوحنا النحوي Philoponus من بين المحدثين modernes الذين ناهضوا الوثنية الأرسطية في العصر اليوناني antiquité بخصوص قدم العالم[11]. وهكذا، اعتبر القول بالحدوث موقفا عقلانيا بالمقارنة مع القول بقدم الحركة والزمان أو القول بوجود جرم خامس (أي بوجود مادة خامسة غير مواد الهواء والماء والنار والتراب الموجودة داخل العالم)[12]. من هذه الزاوية، درس كرايج William Craig الدليل الكوسمولوجي في الكلام الإسلامي[13]. بطبيعة الحال، قد نعترض على بعض خطوات الدليل الكوسمولوجي. لكن كرايج حاول أن يثبت أن هذا الدليل يتفق مع الاكتشافات العلمية الجديدة بخصوص نشأة الكون[14]. فقد قدم كرايج حجة تجريبية بناء على بعض قوانين الفيزياء، مثل المبدأ الثاني في التيرموديناميكا (thermodynamique). غير أن صحة الدليل مرتبطة هنا بصحة النظريات العلمية أو بإثبات تناهي العالم أو انبثاقه أصلا عن ذات فاعلة. وعليه، على خلاف الدليل

الكوسمولوجي، يكتفي الدليل الأنطولوجي بفحص مفهوم الألوهية ذاته، من دون افتراض وجود نظرة إلى العالم لا يشترك فيها الجميع.

وقد ظهر الدليل الأنطولوجي داخل إطار العقلانية الدينية في صورته الأولى مع القديس أنسيلم (المتوفى سنة 1109)، من خلال مبدأ Id quo maius nihil cogitari possit، «ما لا يمكن التفكير في شيء أعظم منه موجود ضرورة بالفعل». وقد تبنى ديكارت نفسه أن الوجود يستنتج منطقيا من الفكرة الواضحة والمتميزة. توجد علاقة تحليلية بين التصورات والوجود، إذا ما كانت تفرض نفسها على الذهن بصورة واضحة ومتميزة. فالخاصية العقلانية مرتبطة بالعلاقة التحليلية القائمة بين التصورات، وهي العلاقة التي وصلت حدها الأقصى مع الوضعية المنطقية، كما سنرى لاحقا.

كان ديكارت قد أثبت في التأمل الخامس تأويلا جديدا للدليل الأنطولوجي argument ontologique يجعل الوجود صفة ذاتية للشيء. فقد اعتدنا - كما يقول ديكارت - على التمييز بين الجوهر والوجود، مما قد يوحي بأن وجود الله ينفصل عن جوهره. لكن ديكارت يرى أن جوهر الله لا ينفصل عن وجوده «كما لا ينفصل جوهر المثلث، المستقيم الأضلاع، عن أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لذا لا يكون تصورنا لإله (أي لموجود مطلق الكمال perfection)، ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقل تناقضا من تصورنا لواد بدون جبل»[15]. غير أن نقطة الضعف الرئيسة في الدليل الأنطولوجي هو أنه قد اعتبر «الوجود» صفة أو كمالا. يبرز مفهوم الكمال أنه يتعذر علينا تصور المثلث من دون أن نتصوَّر أنه يتوافر على زاويتين قائمتين، كما يتعذر تصور كائن كامل من دون أن نتصور أنه موجود. وقد أفرد كانط في فقرة من «نقد الجدل المتعالي»، فقرة خاصة لتفنيد الدليل الأنطولوجي، بعد أن أثبت أن الوجود ليس محمولا، بمعنى أن الوجود ليس صفة نتوصل إليها من خلال تحليل القضايا في صورتها الدلالية. على العكس من ذلك، يظل الوجود اقتضاء تداوليا présupposition pragmatique لفهم القضية، وليس مفهوما دلاليا sémantique نتوصل إليه، بصرف النظر عن الحالة التي يوجد عليها الواقع. كل القضايا التي تسند محمولات إلى موضوعات تنبني على اقتضاء وجودي présupposition ontologique. لكن اقتضاء الوجود لا يستتبع إثبات الوجود الفعلي؛ كما لا يصح حمل محمول أو نفيه عن موضوع صحيحا كان أو خاطئا إلا إذا ما تحققنا من الاقتضاء الوجودي، الذي يفضي إلى القول إن القضية بعد ذلك صادقة أو كاذبة. وقد أفضت هذه الاعتراضات المنطقية على الدليل الأنطولوجي إلى سقوط مبحث «اللاهوت الطبيعي». ومع ذلك، ظلَّ الدفاع العقلاني عن وجود الله مبحثا رئيسيا داخل فلسفة الدين في توجهها التحليلي، بفضل سعي الفلاسفة التحليليين المنتمين على العموم إلى الأقليات الكاثوليكية (بالولايات المتحدة الأمريكية) إلى محاولة الاستفادة من الاعتراضات

المنطقية التي أثارها كانط وجلّ الصعوبات المنطقية التي تطرحها.

يفضل سايفرت (وهو فيلسوف جمع بين الظاهراتية الواقعية والفلسفة التحليلية بإمارة لشتنشتاين Lichtenstein) التدليل على وجود الله بالحدس المباشر، مادامت الحجة على وجود الله تعتمد على حدس ضرورة وجود الماهية الربانية حدسا مباشرا[16].

وقد قدم سايفرت صورة تقريبية عن برهان أنسيلم على وجود الله:

«ما لا يمكن التفكير في شيء أعظم منه موجود ضرورة بالفعل» إذا:

إذا كان البرهان يقوم على الماهية الإلهية الضرورية، ولا يقوم فقط على مفهوم أو فكرة تخصه، وإذا:

إذا كنا قادرين على الوصول معرفيا إلى هذه الماهية الضرورية (من دون التسليم الضمني بوجودها الفعلي)، وإذا:

إذا تأسس الوجود الفعلي ضرورة في الماهية الإلهية، وإذا:

إذا كان الوجود الفعلي (الضروري) كمالا[17] perfection.

ليست الماهية الربانية فكرة، بقدر ما هي بنية موضوعية ضرورية ومستقلة. إن اللامتناهي هو مقياس المتناهي. وهو العلة التي تجعلنا نضع وجود الله سوية إلى جانب وجود العالم. ومع ذلك، فإن محاولة إقامة الدليل الأنطولوجي على أسس عقلانية قد باءت بالفشل؛ لأنها أقامت علاقة تحليلية بين المفاهيم، بينما لا تقوم العلاقة التحليلية إلا بين القضايا. كما أن النقد الكانطي لمبدأ أن الوجود محمول حمل المدارس العقلانية الحديثة على اعتبار أن الوجود اقتضاء على المستوى التداولي، كما أن العلاقات المنطقية علاقات تحليلية على المستوى الدلالي، مادامت العقلانية حريصة على التمييز الصارم بين الفحص الدلالي والفحص التداولي.

العقلانية الديكارتية

استطاعت الفلسفة الديكارتية أن تحول العقلانية إلى أداة إجرائية تسمح للذات العاقلة بمعرفة العالم اعتمادا على قدراتها الذاتية.

وبهذا، اكتسبت الفلسفة الديكارتية موضوعا جديدا ينطلق من العقل ومن المعارف التي نتوصل إليها بالعقل، بعدما كانت الفلسفة تضم في جوفها مختلف العلوم الطبيعية والرياضية. أصبح العقل يضع علامة استفهام على موضوعات العالم الحسي، من دون أن يضع علامة استفهام على نفسه. فالشك ذاته دليل دامغ على فعل التفكير. غير أن العقل ليس مجرد ملكة توجهنا في صيرورة المعرفة فقط، بل هو قادر بالمثل على بلوغ معرفة كاملة بالطبيعة. على الرغم من إمكان الشك في كل شيء، يظل يقين أنني أفكر مع ديكارت حقيقة أولى تسمح باستنتاج كل الحقائق الموالية عن طريق الحدس والاستنباط. وإذا كان العقل لدى أفلاطون يسمح بمعرفة

عالم المثل، فإن العقل لدى ديكارت يسمح بمعرفة الأفكار الفطرية. وإذا كانت الأفكار الواردة من الحس غامضة ومختلطة، يصل العقل إلى الأفكار الفطرية عن طريق الحدس العقلي.

لقد شكّلت الأفكار «الفطرية» نقطة الخلاف الرئيسية التي تفصل العقلانية الديكارتية عن المدرسة التجريبية. فقد اعتبرت العقلانية أن الأفكار العقلية فطرية، مادام الإنسان قد فُطر عليها، بينما نستطيع أن نصل إلى هذه الأفكار بواسطة الإدراك الحسي وفق المدرسة التجريبية. لكن العقلانية تجيب قائلة: إن الإدراك الحسي ليس واضحا ولا متميزا. وعليه، لا يجوز له أن يصبح قاعدة تقوم المعرفة عليها[18].

وقد عمل ديكارت بصورة مستفيضة على إشاعة فكرة أن فلسفته خالية من أي خلفية تاريخية، وأنها تنبثق من العقل بصورة مستقلة، سواء في كتاب «المقالة في المنهج» (1637) أو في كتاب «التأملات الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى» (1641). «تم التأكيد على بداية العصور الحديثة من نقطة بداية مطلقة، بالنظر إلى أنها أطروحة تتبنى استقلال الحداثة عن نتائج العصر الوسيط، وقد تبنى قرن التنوير هذه الأطروحة وأصبحت جزءا من وعيه الذاتي. تحولت الحاجة من حاجة إثبات الذات إلى حاجة إلى سيادة تأسيس الذات (...). إن نقطة الضعف التي تشكو منها العقلانية الحديثة هي أن «ماضي» العصر الوسيط الذي اكتشفه دعاتها واستحوذ على أذهانهم قد يشكك في حقيقة ما قالوه عن غياب تأثير المراحل السابقة، حينما ادَّعت العقلانية أن هذا الغياب يمثل جوهر حريتها»[19].

نميز في الاشتغال على العقلانية الديكارتية بين تصورين مختلفين:

هناك تصور يعتبر أن العقلانية قد أقامت العلم الصارم على قاعدة يقينية لا تقبل الشك، وهي حقيقة وجود ذات مفكرة وغير ممتدة؛ بناء على هذه الحقيقة الأولى يتم استنباط حقائق العلم الرياضي والعلوم الطبيعية عامة.

وهناك تصور مغاير لا يطابق بين العقلانية وبين تأسيس العلم على أساس وجود حقائق مطلقة. من هذه الزاوية، لا يعتبر هذا التصور أن العقلانية الديكارتية معرفة صحيحة جديدة ظهرت على أنقاض معرفة فاسدة كانت تنتمي إلى العصر الوسيط. على خلاف ذلك، يعتبر أن العقلانية الديكارتية موقف عملي يكاد يكون براجماتيا، بما أنه ينظر إلى صيرورة اكتساب المعرفة، كما ينظر إلى الجدوى من وجود الأخلاق المؤقتة morale par provision التي دعا إليها ديكارت. يفيد الموقف العملي أن العقلانية هي إجراء عملي يوصلنا إلى نتائج علمية على الرغم من أن كل المسلمات مؤقتة.

بناء على التصور الثاني، يرى بلومنبرج أن حداثة ديكارت تنبني على روحه البراجماتية العملية التي دفعته إلى تأجيل النظر في هاجس الوصول إلى اليقين، بما أن عامل الوقت الذي لا يرحم لن يسمح بذلك. لم يعتبر ديكارت أن المعارف القديمة خاطئة نتيجة اليقين الذي يميز

المعرفة العلمية. على العكس من ذلك، كان تشعب المعارف القديمة إلى ما لا نهاية هو الذي فرض عليه أن يضع علامة استفهام على كل ما اكتسبه من معارف، وأن يقبل بعض الافتراضات العلمية، ولو بصورة مؤقتة «لم يكن ديكارت في نظر بلومنبرج حداثيا نتيجة إلحاحه على الأفكار الواضحة والمتميزة وعلى الحقائق الثابتة والنهائية. بل أصبح على العكس من ذلك حداثيا حينما اضطر إلى التنازل عن دعوى الموقف النهائي وقام بتوظيف الألوهية لضمان المعرفة، وكذلك حينما نصحنا بولوج مجال العلم بقوة، حتى لو كان النهج الذي نسير فيه لا يقوم إلا على الافتراضات»[20]. لا ينطلق ديكارت من أطروحة اليقين الكامل، بقدر ما يقترح إجراء عمليا لاكتساب المعرفة. ولهذا الغرض وضع فرضية الشيطان الماكر بغية نسف كل البديهيات الراسخة، ووضع الذات أمام ما يتراءى لها من أشباح وظواهر وخيالات قد تفتقد أي أساس لها في الواقع. تتطلب العقلانية الديكارتية منّا أن نقوم بخطوات إجرائية جديدة، حتى لو ظلت إجراءات مؤقتة في البداية، بما انعدام اليقين والآجال المطلوبة للتنفيذ وصعوبات تمويل البحث تجعل الحلول المقترحة حلولا مؤقتة في انتظار حلول نهائية[21]. لم يعتبر بلومنبرج أن ديكارت كان يمثل معرفة يقينية جديدة ونهائية حلّت محلّ معرفة قديمة ومتهافتة، بقدر ما أبرز أن ديكارت كان قد اقترح إجراءً عقلانيا جديدا يعالج من خلاله أزمة فكرية عرفها العصر الوسيط المتأخر، وسبقت ديكارت ذاته إلى الوجود؛ بمعنى أن ديكارت كان قد اكتفى بـ «صياغة المشاكل التي كانت قد طرحت من قبل صياغة جديدة، بعد أن ورث هذه المشاكل وأصبح يدير هذا الإرث»[22]. كان ديكارت قد تبنّى من هذا المنظور عقلانية براجماتية تقبل اتخاذ إجراءاتٍ عقلانية تضع في الحسبان غياب أرضية متينة ونهائية يقوم العلم عليها، على خلاف التأويلات الشائعة التي روجها الفلاسفة، ومن بينهم هيجل، على امتداد تاريخ الفلسفة.

يرى بلومنبرج أنّ هيجل بدوره لم يسلم من هذه الآفة، لأنه لم يميز لدى ديكارت بين المنهج والمذهب، وذلك حينما اعتبر أن ديكارت «كان بطلا عاد من جديد إلى مناقشة القضية من نقطة الصفر، وأعاد ترميم تربة الفلسفة، وهو الميدان الذي رجعت الفلسفة إليه بعد مرور ألف سنة»[23].

في مقابل هذا التصور، قد يكون من المفيد، من زاوية الدفاع عن أطروحة تتبنى العقلانية بصيغة التعدد، أن نضيف أن العقلانية، كما تجسدت في اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام والفلسفة الوسيطة، لم تكن مجرد لقمة سائغة أمام العقلانية الحديثة، نتيجة ضعفها المزعوم. بل على العكس من ذلك أن العقلانية الحديثة اضطرت إلى اقتراح نموذج إبدالي جديد paradigme للعقلانية، يضاهي قوة العقلانية الوسيطة؛ غير أن القوة الفكرية التي أفصح عنها العصر الوسيط قد أدّت إلى تصلب مفرط في مبادئها، وهو الأمر الذي أودى في الأخير بحياتها. بلورت مذاهب الفلسفة الوسيطة أنساقا عقلانية ذات حمولة ميتافيزيقية منغرسة داخل تربة الفلسفة

المشائية وقضايا علم الكلام الإسلامي والمسيحي. غير أن هذه الصروح الفكرية قد تحولت في الأخير إلى عملاق أصبحت قدماه من تراب.

العقلانية والمعرفة التحليلية

ابتداء مع كانط لم تعد مقولة «الوجود» صفة أو محمولا يقال عن القضايا، كما لم تعد الضرورة المنطقية تدخل على الموجودات. لم يعد من المعقول أن نستحدث تمييزا بين واجب الوجود être nécessaire وممكن الوجود، لأن صفة الضرورة لم تعد تقال على حدود مفردة، بل على قضايا. القضايا الضرورية هي التي نحكم عليها بأنها صادقة بناء على فهم حدودها، من دون الرجوع إلى الواقع. في المقابل، نراجع الواقع حينما يتعلق الأمر بقضايا الاقتضاء الوجودي. وعليه، ظهر اتجاه فلسفي عقلاني ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية في مستهل القرن العشرين، حينما اعتبر أن المعرفة تعتمد نموذج القضايا التحليلية (بالنسبة إلى العقل التحليلي)، تعتمد على التحقق التجريبي في القضايا البروتوكولية (بالنسبة إلى المعرفة الإمبريقية).

تعتبر «الوضعية المنطقية» عامة أن العبارات التي تحمل معنى تحيل على العلاقات المنطقية الذاتية، أو نعود بشأنها إلى الواقع الخارجي للتحقق من معناها فيكون التحقق التجريبي هو معيار المعنى.

وهكذا، أصبحت العقلانية في صورتها الجديدة إجراء جديدا في المعرفة داخل فلسفة العلوم، معتمدة على قبلية العلاقات التحليلية الدلالية، وعلى بعدية القضايا البروتوكولية، لاسيما أن مفردة «بروتوكول» تعني محضر الشرطة القضائية في اللغة الألمانية، (وهو المحضر الذي لا يضمُّ إلا الأدلة المادية التي لا تقبل الطعن). وشرعت في ابتكار لغات صورية قادرة على وضع آليات تركيبية مستقلة بذاتها في استنباط الدلالات الصورية. وقد كان رودولف كارناب من بين الفلاسفة الذين اعتمدوا الصدق التحليلي ومبدأ التحقق فيصلا بين العلم والشعوذة[24]. وكانت أداته المعتمدة هي اللغة الصورية وفق بنيتها التركيبية.

إن الأطروحة الأساس التي انطلق منها هي القول إننا أحرار في اختيار أنماط اللغة، وفي انتقاء بنيات الجملة، بمعنى أننا أحرار في اختيار مبادئ تكوين الجمل وقواعد الاستدلال[25]. لا يبالي كارناب بمدى مشروعية اختيار المبادئ، بقدر ما يهتم بمعرفة ما هي النتائج التركيبية التي يفضي إليها هذا الاختيار أو ذاك.

مثال: إذا أ، إذن: ¬ ¬ أ (¬: رمز النفي).

إذا أ قضية صادقة، إذن: ¬ أ قضية كاذبة.

يعتمد التصور الصوري للعقلانية على تأويل صوري للقضايا يفيد بأنها لا تحتاج إلى تأويل مضمون العلامات. كل ما يحتاج إليه هذا التصور هو الانتباه إلى الاستنتاجات المنطقية. ليست

الأنساق المنطقية شيئا آخر غير نتائج منطقية مترتبة على المبادئ وقواعد الاستنتاج. يظل النسق المنطقي منظومة تحليلية، ويعتبر أن المستوى الدلالي يكتفي بتأويل القواعد التركيبية. ينبني هذا التصور على التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية، ويشير إلى الطرق التي انتهجها المنطق الصوري والمستوى التركيبي داخل التقليد العقلاني في التمييز بين العلوم القبلية والعلوم التجريبية، منذ فجر العقلانية الحديثة مع ديكارت؛ وصولا إلى هوسرل وشومسكي.

ارتبطت العقلانية الوضعية في صورتها العلمية بالتمييز الواضح بين الموجودات الواقعية والموجودات العقلية، بعدما تخلَّى الفلاسفة عن اعتبار الوجود محمولا. وبذلك أصبحت الطريق معبدة أمام التمييز بين المعرفة القبلية (في الرياضيات واللغة والمنطق)، والمعرفة البعدية (في العلوم الطبيعية والتاريخية)، وبين المعرفة التحليلية والمعرفة التركيبية وبين الكفاية اللغوية (المعرفة الفطرية كالنطق) والإنجاز اللغوي الفردي في أثناء الكلام.

وإذا كان العلم التجريبي يصل إلى معارف تقوم على التحقق التجريبي، فإن المعرفة العقلية تكتفي بفحص اللغة التي يستعملها المتكلم. لا يكتشف التحليل اللغوي أو المنطقي معرفة يجهلها المتكلم. يصل التحليل اللغوي أو الفينومينولوجي إلى الكشف عن بنيات دلالية متعالية في مستواها التركيبي أو المنطقي، كما هي الحال لدى هوسرل، كما يتوصل اللساني إلى إعادة صياغة النحو الذي لم نتعلمه ولكننا نحسن استعماله بالسليقة وبطريقة خلاقة. «المعرفة الخلفية نفسها هي «الأداة التفسيرية» explicanda، والتعبير الدقيق عنها هو «موضوع التفسير» ex-plicat في القواعد الصورية داخل النحو»[26]. وإذا كان العلم لغة واصفة métalangage يصف لغة موصوفة langage-objet، ينبغي على اللغة الواصفة أن تترجم اللغة الموصوفة ترجمة وفية لمضمونها الكامل، سواء في لغة المنطقي أو في لغة النحاة. «حينما نقول إن التركيب الخالص يتحدث عن أشكال قضوية، فإن صياغة العبارة التي تقول «يتحدث عن» صياغة غير دقيقة. لا تتحدث القضية التحليلية بالمعنى الدقيق عن «شيء ما»، على خلاف القضية التركيبية، بما أن القضية التحليلية فارغة من أي محتوى. إن الحديث «بصورة غير دقيقة» يقترب هنا من القول بخصوص علم العدد إنه يتحدث عن الأعداد، أو يقترب من القول إن الهندسة الخالصة تتحدث عن البنيات الهندسية»[27]. لكن العقلانية التجريبية قد اعتبرت بعد المنعطف الكانطي، أن وظيفة الإحالة على وقائع داخل اللغة يظل مقترنا بتحقق شروط الصدق، لأن هذه الشروط هي معيار الدلالة. توضح نظرية الصدق theory of truth «كيف أن خاصية الإحالة التي تميز قضية ما أو تميز حالا من الأحوال تقترن بالطريقة التي تتم بها صياغتها»[28].

إن الألفاظ (أو الحدود) التي تختارها النظرية التركيبية ليست بحد ذاتها واضحة ولا متميزة، على خلاف ما يذهب إليه الديكارتيون. تظل الحدود ذات معنى متواطئ بناء على الأسلوب الذي تحكم في صياغة اللغة الرمزية. يرجع الأمر إلى التمييز بوضوح بين «الحدود البدائية غير

المعرَّفة»، والحدود التي تم إدراجها وفق تعريف محدَّد. أقترح مثالا من حساب القضايا:

«أحمد مغربي وزيد ليس جزائريا» (أحمد: أ؛ زيد: ز؛ مغربي: م؛ جزائري: ج).

تظل القضية غامضة بخصوص صورتها المنطقية، بما أن تحديد صورتها مرتبط بالثوابت البدائية والثوابت التي تم إدراجها بواسطة التعريف. نستطيع تعريف ثابت الوصل «و» (.) بواسطة التعريف، من خلال ثابتين غير معرَّفين: رمز الفصل «أو» (V)، ورمز النفي «لا» (¬)، بحيث إننا نصل إلى:

1 - ¬ (¬ أم V زج)

تصبح القضية غير صحيحة، بمعنى أنها تحصل على قيمة الصدق 0 إذا ما حصلت «أم» على قيمة الصدق 0 وحصلت «زج» على قيمة الصدق 0.

في المقابل، قد نقرر اعتبار الرمزين (رمز الوصل ورمز النفي) رمزين غير معرَّفين، ونصل نتيجة ذلك إلى الصياغة التالية:

2 - ' أم. ¬ زج '

نصل إلى نتيجة تفيد أننا نتوافر على نسبة عالية من الأنساق الرمزية التي تظل رهينة بالطريقة التي تمّ بها إدراج الرموز. يُقِرُّ كارناب بناء على مبدأ التسامح» principle of tolerance بوجود أنساق منطقية رمزية لا حصر لها، بما أنها تستند إلى بديهيات أو قضايا أكسيومية متعددة[29]. لكن مبدأ التسامح يفيد في هذا المقام أن القاسم المشترك بين الأنساق الرمزية المختلفة هو احترام مبدأ التماسك في أثناء استنتاج قضايا من قضايا أخرى، بناء على مواضعات دلالية وعلى قواعد استنتاج. يعتبر نمط التفكير عقلانيا مادام يحترم قواعد الاستنتاج المنطقية، على الرغم من تنوع البديهيات المعتمدة. من كان عقلانيا لا يخلو، إما أن يستنتج أ من أ أو أن يستنتج ب من أ حالةَ تطابق ب مع أ. تتطابق العقلانية مع مبدأ التماسك consistance الذي يفيد بأن المرء لا يثبت قضية ويثبت القضية المضادة لها في الوقت ذاته[30].

معيار الترجمة المحدَّدة ونقد مبدأ التحليلية

لكن مبدأ التحليلية في استعماله العقلاني ليس مجرد ترجمة لغوية لمبدأ عدم التناقض في معناه الصوري. لا يجب اختزال العقلانية إلى إطار بناء صوري يخلو من عدم التناقض. فالعقلانية الصورية ظلت مجرد صورة محاكية للمذهب المنطقي logicisme المعروف عن فريجه. إذا ما استطاع المرء احترام خاصية التحليلية في الاستنتاج المنطقي، يعتبر عقلانيا، لكننا سنكتشف أن المرء قد يظل عقلانيا حتى لو لم يتوصل إلى اكتشاف الخاصية التحليلية في الاستنتاج الذي يقوم به. قد يكون المرء عقلانيا من دون أن يكتشف أنه قد سقط في تضارب

بين ما ادعاه في المقدَّم وما ادعاه في التالي (في القضية الشرطية)؛ كما قد يستنتج ب من أ ويستنتج ج من ب من دون أن يتوصل إلى استنتاج ج من أ. والسبب هو أن «اللغة تتميز بطابع اجتماعي، أما التحليلية - وهي الحقيقة التي تقوم على اللغة -- فهي تحمل طابعا اجتماعيا. نتوصل هنا إلى السند الذي نعتمد عليه في تحديد مفهوم التحليلية: القضية تحليلية، إذا ما تعلم شخص ما، أيا كان، صدق القضية من خلال تعلم مفردات القضية. إن التحليلية، كما هو الشأن مع خاصية الملاحظة، رهينة بالاطراد الاجتماعي (...). يجب علينا أن نقتصر على الناس الذين يتعلمون اللغة باعتبارها لغتهم الأم»[31]. ليست خاصية التحليلية معيارا سليما لتمييز العقلانية عن السلوك غير العقلاني، كما لو كانت مجرد تأويل جديد لمبدأ عدم التناقض، مادامت التحليلية نفسها تصطدم بعقبة كبرى، وهي أننا لا نجد ترجمة محدَّدة، ممَّا يجيز لنا أن نفترض أن المرء يظل عقلانيا حتى لو لم يحافظ على تماسك ما يقوله، كأن نقول «الأعزب غير متزوج». إذا كانت الدلالات التي تتكون منها هذه القضية متضاربة في معانيها بناء على تعريف معين للعبارات، قد لا يزول التنافر بين المعاني بالرجوع إلى استعمال مغاير لمفردة «أعزب» وعبارة «غير متزوج». قد نتخيل مجتمعا يتم فيه ضبط علاقات الزواج بصورة معقدة منذ الولادة. بناء على طبيعة البنيات الاجتماعية، تتحوَّل عبارة «الأعزب غير متزوج» إلى قضية تركيبية، مادامت أن العلاقات التحليلية والتركيبية ليست بديهية؛ اعتمادا على معطيات المعجم بمفرده. تتحكم الأطر النظرية في معرفة هل القضية تحليلية أو تركيبية، مادامت العلاقات الاجتماعية الواقعية تسمح بترجمات متباينة للواقعة نفسها. عموما، لا نطبق مبدأ العلاقات التحليلية أو التركيبية بالطريقة نفسها على اللغة الفيزيائية. نوجز هذه المشكلات كالتالي: تظهر صعوبة إيجاد ترجمة محددة بين الواقع الفيزيائي والنظريات العلمية. كما يظهر ذلك من مثال كواين بخصوص عدم تعارض مبدأ الملاحظة مع تعدد النظريات الفيزيائية وتضاربها فيما بينها:

إن مجموع الملاحظات الممكنة بخصوص الطبيعة يتفق مع مختلف نظريات الفيزياء، حينما لا تتفق نظرية فيزيائية ما مع أي نظرية أخرى.

إن مجموع الملاحظات الممكنة بخصوص السلوك اللغوي يتفق مع الافتراضات الدلالية التحليلية (أو يتفق مع الترجمات).

يجيب عالم الفيزياء عن مسألة نظرية في الفيزياء، وهي مسألة بعيدة عن قضايا الملاحظة، بالرجوع إلى نظريته، وليس بالرجوع إلى نظرية لا يعرفها ولا تتفق مع ما يقول، وهي النظرية التي تتفق من جانبها أيضا مع المعطيات.

يجيب عالم اللسانيات عن مسألة متعلقة بمعرفة «مضمون القول» بالرجوع إلى لغته المعيارية (المعجم والنحو)، وليس بالرجوع إلى لغة معيارية لم يألفها من قبل، وهي لغة تتفق مع السلوك اللغوي[32].

يعترض كواين على العمل الذي تقوم به العقلانية الصورية حينما تترجم اللغة الموصوفة language-object (العلاقات الاجتماعية أو جمل العربية أو المعطيات الفيزيائية أو سلوك الأفراد) إلى لغة واصفة محدَّدة (تعريفات قانونية محدَّدة أو نظرية لسانية أو نظرية فيزيائية أو نظرية منطقية صورية)، بحكم خاصَّة عدم تحدُّد الترجمة وقصور الكفاية النظرية underdetermination of theory. «إن وصف الطبيعة (في الفيزياء) ووصف اللغة - (في اللسانيات) يشكو من قصور الكفاية النظرية بالنظر إلى الوقائع المعطاة ويحتاج هذا الوصف إلى تأويل في ضوء النظريات المهيمنة»[33].

لقد اعتبر الفلاسفة التحليليون أن العقلانية الصورية، كما ظهرت في الأنساق الصورية، أدركت مدى عجزها عن تأكيد صحتها validité وتمامها complétude من داخل النسق نفسه، كما برهن كودل K. Gödel على ذلك. إذا أثبت زيد أن نسقه المنطقي غير متناقض، فقد أثبت أن الأدلة التي قدمها دليل على أن النسق غير متناقض، من دون أن يعني ذلك أنه غير متناقض بالفعل. وهكذا، تظهر حدود العقلانية الصورية وحدود مختلف «اللغات الواصفة» في الإحاطة بمختلف الظواهر العقلانية التي تظهر داخل «الألعاب اللغوية» (فتجنشتاين) أو في «الدلالة - المحفز» stimulus-meaning لدى كواين أو في العلاقة بين الإرادة والاعتقاد والرغبة في السلوك العقلاني.

العقلانية وحدود العقل

إن العقلانية التي دافع عنها كواين عقلانية شمولية holiste، لأنها لا تكتفي على غرار الوضعية المنطقية بترجمة الواقعة الملاحظة إلى قضية بروتوكلية، بل تترجمها إلى النظرية العلمية الخلفية، وهي نظرية تستند بدورها إلى منظور أنطولوجي نسبي للعالم. لا تستند العقلانية الجديدة التصور الوضعي للعلم، بل تقوم بالجمع بين المعطيات العلمية وطريقة تأويلها داخل منظور أنطولوجي ومضامين اعتقاد معينة. وقد أظهرت أطروحة نسبية الأنطولوجيا مدى أهمية التخلي عن المنظور العلمي الصرف في تحديد العقلانية، وإعادة الاعتبار إلى المعايير الثقافية والقيمية.

فقد رأينا إلى الآن كيف تعددت مذاهب العقلانية: كانت العقلانية اليونانية عقلانية موضوع (نظرية العقل أو النويطيقا noétique)، كما ظهرت العقلانية في علم الكلام واللاهوت العقلاني، من خلال مرجعية ثقافية مختلفة تبرِّر استدعاء الأدلة على وجود الله. لكن العقل لم يعد كائنا متعاليا ومفارقا في وجوده خارج النفس في العصر الحديث. بعد أن كان العقل موجودا مفارقا، أصبح قدرة ذهنية يحمل طابعا سيكولوجيا أو معرفيا، وأصبح تعبيرا عن قدرة الذات على وضع إجراءات عقلانية لبلوغ معرفة شاملة؛ بناء على معرفتها الفطرية أو المكتسبة. لكن العقلانية

لم تتطابق يوما ما مع أي مذهب فلسفي ادعى أنه يجسدها بالكامل (لا مع مذهب الوضعية المنطقية (كارناب)، ولا مع مذهب العقلانية النقدية (كارل بوبر). لا يجوز اختزال العقلانية إلى رؤية علمية للعالم وإلى منظور اجتماعي منبثق منها. لا شك في أن العقلانية كانت مرتبطة على نحو ما بالعلم الطبيعي. غير أن معايير العقلانية قد تباينت مع ظهور العلوم الاجتماعية والثقافية؛ كما أصبحت الدراسة العقلانية للأفراد والمجتمع تستنجد بالقيم العقلانية التي أنجبها العصر الحديث والحداثة الفلسفية، بدل أن تستلهم مبادئها من معطيات العلوم الطبيعية. ارتبطت صيرورة العقلانية في العصر الحديث بالتراجع عن وجود معايير موضوعية مستقلة للقيم والأخلاق والجمال إلى الاكتفاء بالحد الأدنى الموجود داخل الذات الإنسانية الواحدة. وهكذا، ظهرت الإرادة الذاتية في حقل الأخلاق (الواجب والعقل العملي) والذوق (علم الجمال) واحترام الإرادة الذاتية (القانون). وقد أدى الانتقال من التصور الموضوعي في مجالات القانون والأخلاق وعلم الجمال إلى الذاتية subjectivité إلى ربط العقلانية بالقيم العملية التي تقوم على الإرادة volonté. كانت العقلانية التقليدية تعتبر كذلك لأنها تسعى إلى نزع الوشاح السحري عن العالم désenchantement du monde (مارسيل جوشيه)، أملا في السيطرة على الطبيعة. وهكذا، استحدث الفرنسي باشلار G. Bachlard مصطلح العقلانية التطبيقية rationalisme appliqué، من أجل تحويل ميتافيزيقا الحتمية الطبيعية (مبدأ السبب الكافي لدى ليبنتز) إلى أيديولوجية تتحول معها قوانين الطبيعة إلى أداة تكنولوجية لتغيير معالم الطبيعة. ولذلك، أصبح من الواجب الانتقال في فحص وجوه العقلانية من المرجعية العلمية - التكنولوجية إلى المرجعية المعرفية - القيمية.

ارتبطت العقلانية في مرجعيتها العلمية بالمبدأين التاليين:

1 - تقترن العقلانية بمطمح تفسير الأشياء تفسيرا طبيعيا؛

2 - يوجد ترابط بين العقلانية والحقيقة.

بالنسبة إلى (1) لا يوجد تناقض بين أن نتبنى موقفا عقلانيا من العالم، (مثل أن ندَّعي أن كل ما يحدث في العالم يقع بناء على مبدأ السبب الكافي)، وبين أن نعتبر أن مفردة التفسير تحتمل معاني متعدّدة، (كأن نتحدث عن العلة المادية أو الغائية أو الصورية). عندما أسأل زيدا لماذا رفع يده، لا أنتظر منه تقديم تفسير طبيعي (كيف جاء الأمر من الدماغ بواسطة موصلات عصبية جد معقدة؟)، بقدر ما أتوقع منه تقديم مبررات غائية (طلب الخروج من الفصل أو الإجابة عن سؤال أو الاعتراض)، على الرغم من عدم وجود تناقض بين التفسيرين الطبيعي والغائي. وهذا ما يتيح لنا العودة إلى تصور كواين لنقول: إن مجموع الملاحظات الممكنة بخصوص «فعل رفع اليد» يتفق مع مختلف نظريات الفعل الإنساني، على الرغم من أن النظرية المعتمدة (الطبيعية) لا تتفق مع النظريات الأخرى (مثل النظرية الغائية). ويقدّم فيلسوف الفعل الإنساني تفسيرا

للفعل بالرجوع إلى نظريته، وليس بالرجوع إلى نظرية لا يعرفها ولا تتفق مع ما يقول، على الرغم من أنها نظرية تتفق من جانبها أيضا مع المعطيات.

أما بالنسبة إلى النقطة (2) فلا يكفي لنا أن نداقع عن الحقيقة التي توصلنا إليها دفاعا متعصبا أو دفاعا أعمى. فإذا كانت محبة الحكمة موقفا عقلانيا، فإن التعصب لها موقف غير عقلاني. قد يكون المفكر عقلانيا، وإن أصبح أتباعه غير عقلانيين بعد ذلك في أثناء الدفاع عنه بالعنف[34]. «من الجائز أن نتعامل بطريقة غير عقلانية مع قضايا تم التأكد من صحتها، بالضبط حينما نتخذ موقفا غير نقدي منها»[35]. في المقابل، قد نتعامل بطريقة عقلانية مع قضايا تم التأكد من كذبها، وبالضبط حينما نتخذ موقفا نقديا منها.

كذلك، لا تتطابق العقلانية مع المفاهيم المتصلة باستعمال العقل والذكاء والمنطق وما إلى ذلك:

يوجد اختلاف بين «العقلانية» و«الذكاء» intelligence، على الرغم من أن لفظ intelligere يعني فعل «تعقل ويتعقل». «فالأشخاص الأذكياء قد يتصرفون بطريقة غير عقلانية في بعض الأحيان»[36]. نجد نسبة عالية من المرضى النفسيين الذين يتمتعون بقدرات ذهنية عالية تتجاوز المتوسط المعتاد، بحيث إن مجموعة من مرضى الانفصال في الشخصية أو التوحد يقعون ضحية ذكائهم الخارق.

يعتبر المنطقي عقلانيا بمعنى ما، لكن العقلاني لا يعتبر منطقيا بالضرورة[37]. فهو قد لا يعتمد على منطق الوضوح والتميز نفسه الذي زعم لأن المنطق «آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ».

يوجد ترابط في الأصل بين مفردة rational (عقلاني) ومفردة reasonable (عاقل) بحكم أن مفهومي reason وratio مشتقان من الجذر اللاتيني نفسه. بيد أن بعض الباحثين يميزون بينهما، ويعتبرون أن العقلاني يختار الوسائل المناسبة لتحقيق الأهداف، بينما يحترم العاقل الآخرين ويأخذ سلوكهم وآراءهم في الحسبان[38].

الألعاب اللغوية وتعدد وجوه العقلانية

إن الحاجة إلى تفسير السلوك العقلاني تستدعي انتقاء مفهوم أو أكثر من مفهوم أو انتقاء مجموعة من المفاهيم بما يتوافق مع المقام وظروف الاستعمال وشخصية الفاعل. يقود التمييز بين العقلانية وبين المفاهيم القريبة منها إلى التخلي عن وحدة مفهوم العقلانية. وقد قدم فتجنشتاين إجراء منهجيا لفهم السلوك العقلاني من خلال فلسفة الألعاب اللغوية.

إذا ما افترضنا أن العقلانية متعددة وليست واحدة، هل يوجد قاسم عقلاني مشترك بين مختلف أصناف العقلانيات؟ لقد رفض فتجنشتاين إقامة تمييز بين اللغات الواصفة واللغات الموصوفة، ورفض التمييز بين إطار التفسير وموضوع التفسير، وتخلى عن التمييز بين اللغة

الرمزية واللغة الطبيعية، بناء على فكرة الألعاب اللغوية language games (بعدما رفض فكرة اللغة الواصفة مبكرا في كتاب الرسالة المنطقية - الفلسفية ضدا على راسل)[39]. «إن ألعابنا اللغوية الواضحة والبسيطة ليست مجرد مقدمات تمهيدية لتنظيم اللغة في المستقبل(...). على العكس من ذلك، تواجهنا الألعاب اللغوية باعتبارها موضوعات معدة للمقارنة، وتلقي ضوءا كاشفا على السياقات التي توجد فيها لغتنا»[40]. إن النموذج الفلسفي الذي يقترحه فتجنشتاين لا يشغل وظيفة فكرة جاهزة يجب على الواقع أن يمتثل لها، بقدر ما يجعل الألعاب اللغوية موضوع مقارنة[41]. يؤكد فتجنشتاين، من هذا المنظور، مبدأ «تعدد الأشكال اللغوية وتعدد الغايات». فهو يجيز لنا - من داخل منظومتنا المعرفية - أن نخضع استعمال اللغة لتنظيم مضبوط بغية تحقيق غاية مضبوطة. لكن هذا التنظيم لا يعدو أن يكون بديلا واحدا ممكنا، وهو بديل موجود بين بدائل أخرى. إن التنظيم الواحد يخدم غاية محدَّدة؛ وهو تنظيم واحد موجود بين وجوه تنظيم أخرى؛ ولا يعتبر التنظيمَ الواحدَ الأحدَ»[42]. في الواقع، لا توجد فروق حقيقية بين ما يدعى «مستويات متعددة داخل اللغة» (اللغة الواصفة واللغة الموصوفة واللغة الطبيعية، واللغة العلمية واللغات الرمزية وما إلى ذلك). وعليه، نملك الحرية الكاملة في أن نستعمل اللغة التي تحقق أهدافنا بصورة مثلى[43]. فاستعمال لغات مختلفة لا يختلف عن استعمال ألعاب لغوية مختلفة. لكنه لا يجوز القول إن الألعاب اللغوية مترابطة فيما بينها برباط دلالي لطيف لا تدركه الأبصار، أو القول إنها مترابطة بلعبة لغوية تهيمن عليها من فوق. كما يؤكد فتجنشتاين على ذلك في كتاب «الرسالة المنطقية - الفلسفية». لا وجود لخيط سببي ناظم في الطبيعة يربط بين كل ظواهر العلة والمعلول[44]. يجب علينا أن نكتفي بالقول بخصوص الطبيعة «ما حدث قد حدث، لا لشيء إلا لأنه قد حدث»[45]. هذا ما يصدق بالمثل على الألعاب اللغوية وعلى تعدد وجوه العقلانية. بناء على ما سبق، نفهم ما يقوله فتجنشتاين بشأن الفلسفة: «إن الفلسفة تكتفي باستعراض الأشياء كما هي، لا تفسر شيئا ولا تستنتج شيئا. وبما أن كل شيء واضح للعيان، لا يوجد ما يحتاج منا إلى تفسير. إذ إن ما هو خفي عن الأنظار لا يحظى باهتمامنا. يجوز لنا كذلك أن نطلق لفظ «الفلسفة» على كل ما هو ممكن قبل كل الاكتشافات الجديدة وقبل كل الابتكارات»[46]. وعليه، فإن العقلانية ذاتها لا ترتد إلى القدرة على تفسير ما يحدث في الطبيعة بناء على علاقة افتراضية بين الأسباب والمسببات. إن هذا التصور العقلاني الديكارتي (الذي عرف ذروته لدى اسبينوزا) قد حوَّل العلية إلى مفهوم قبلي ينطبق بصورة كاملة على الطبيعة. نعني بالعقلانية الديكارتية آنذاك تحصيل القدرة على اكتشاف القوانين الطبيعية الخفية التي تربط بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، ولو بصورة متدرجة. تحولت العلية في هذا الجنس من العقلانية إلى مفهوم ميتافيزيقي قبلي يستطيع فك كل أسرار الطبيعة. «لا يوجد أي شيء عبثا داخل

الطبيعة»[47]. على خلاف اسبينوزا والعقلانية الديكارتية، لا يبرر فتجنشتاين ظهور نماذج جديدة تتنبأ بالظواهر الطبيعية، أو تفسرها بالقول: إن التفسير الجديد قد اكتشف دلالة جديدة كانت خفية عن الأنظار داخل الطبيعة[48]. يعني ظهور النموذج التفسيري الجديد ظهور لعبة لغوية جديدة، ولا يعني أننا قد توصلنا إلى معان كانت تفسر تفسيرا غير عقلاني من قبل. كانت العقلانية «مرآة للطبيعة»[49]، وكانت قادرة على تفسير الطبيعة وعلى الكشف عن العلاقات العلية بصورة مطابقة للواقع. تم فك الارتباط بين العقلانية والمعرفة الكلية أو الكونية universalisme، وأصبحت مرتبطة بالسياقات المقامية المتباينة، كما يذهب فتجنشتاين إلى ذلك[50]. يعتبر هارولد براون أن فكرة وجود الأرض في مركز الكون كانت فكرة عقلانية قبل ظهور كوبرنيك[51]. ولكن تصور بطليموس للعالم لم يكن بالضرورة تصورا غير عقلاني، بدعوى أنه لم يكن كوبرنيكيا. بينما كانت الوضعية المنطقية تعتبر أن معايير العقلانية ثابتة عبر الزمان وكلية، ظهرت أفكار ثورية خلال الستينيات من القرن العشرين. إذ يعتبر بول فايرابيند Paul Fayerabend ومايكل بولانيي Michael Polanyi وتوماس كون Thomas Kuhn أن معيار العقلانية يتغير بتغير المعتقدات العلمية. ويعتبر فايرابند أنه لا يوجد معيار فوقي يحيط بالتحولات العلمية، وبذلك أصبح المكون المعرفي cognitive حاضرا بقوة داخل العقلانية المعرفية.

إلى جانب ذلك أصبح مبدأ الاتفاق consensus أحد مداخل العقلانية، بدل معيار المطابقة مع الواقع. تظل العقلانية في مظهرها الموضوعي اتفاقا يتوصل إليه الخبراء. ما نعتبر أنه قول صحيح هو ما نتفق فيما بيننا على أنه كذلك[52]. في بعض الظروف قد يكون من السهل على الخبراء الوصول إلى اتفاق، لكن الإجماع قد يتعذر عليهم في ظروف ملتبسة. من هذه الزاوية، «فإن الاتفاق والاختلاف يجب أن يحظيا معا المكانة بنفسها داخل العلم. والغاية التي تضعها فلسفة العلم الجادة نصب عينيها هي أن تصبح مؤهلة للتعامل مع المظهرين معا»[53]. يعتبر كون Kuhn أن العقلانية ليست مسألة عوامل منطقية. على خلاف ذلك، يعتقد أن اختيار النظرية يشترط وجود قيم تشترك فيها الجماعة، أي أنها تتضمن مواصفات شخصية. يقول فايرابند: «أعتبر وفق وجهة نظري أن أي اختيار فردي بين نظريات متنافسة يظل مشروطا بمزيج من العوامل الموضوعية والذاتية، أو من المعايير المشتركة أو الشخصية»[54]. كانت سوسيولوجية المعرفة وتاريخ العلوم والمنطق الإبيستيمي من بين المداخل الأساسية التي ساهمت في بلورة عقلانية منفتحة فيها الاختلافات الجذرية التي كانت موجودة بين العلم والفن، وبين المعرفة والاعتقاد، وبين الاكتشاف العلمي والإبداع الأدبي. بعد ردم الهوة الموجودة بين هذه الحدود المتقابلة، وظهور العقلانية المعرفية، أصبح في الإمكان إدماج الفعل الإنساني من خلال مقولة الاختيار العقلاني داخل صيرورة العقلانية.

الذاتية في الفعل العقلاني والذاتية في العلم

إن النماذج الإجرائية الجديدة في العقلانية تعترف بوجود نماذج عقلانية متعددة، من دون أن تتخلى عن التمييز الضروري بين سياق اكتشاف المعارف context of discovery وسياق تبرير مشروعية المعارف context of justification. نكتسب معلومات ونكون معتقدات بناء على معطيات آتية من الحواس أو من الذاكرة أو من الانطباعات. ونقرر القيام بأفعال بناء على المعلومات التي نتوافر عليها. يقوم الفاعل بفعل ما بناء على مبررات كان يمتلكها، كما نستطيع تفسير فعله بناء على المبررات التي حملته على القيام بالفعل. بهذا المعنى، نعتبر العقلانية مفهوما نسبيا، كما يرى هيمبل نفسه، لأن الحكم على عقلانية الفعل، أو على عقلانية قرار إنجازه «مشروط بالأهداف التي يجب على الفاعل تحقيقها، وكذلك بالمعلومات التجريبية المناسبة التي كانت في متناول الفاعل لحظة اتخاذ القرار»[55]. من زاوية إجرائية، اعتبر هيمبل أن هذه المبررات أو المعلومات معطيات تجريبية كانت تشكل مبرر الفاعل لتحقيق أهدافه. يهدف الفاعل إلى تحقيق أهداف علمية أو عملية أو إلى تحقيق رغبات... وما إلى ذلك. يطلق الفعل العقلاني على القرارات الشخصية وعلى صيرورة اكتساب المعرفة وتبرير مشروعيتها. يشترك العالم والإنسان العادي في معلومات متباينة اكتسبها كل منهما بطريقته الخاصة، وإن كانا يحققان بها أهدافا متباينة. والفرق بينهما هو أن العالم يشتغل بطريقة جماعية، بينما نشتغل في المجال الاجتماعي العام بطريقة فردية. غير أن العلم قد يتأثر بدوره بذاتية العالم، لأن نتائج العلم قد تتأثر بالاختيارات الشخصية وبالأهواء والرغبات الفردية. لا يتعارض التأكيد على حضور المواقف الذاتية داخل العلم مع عقلانية العلماء، على خلاف ما يقوله الفلاسفة حين «يزعمون أن القضايا المتعلقة بالقيم والاختيارات والرغبات تقع خارج مجال العقلانية»[56]. كما فنَّد بولانيي الفكرة التقليدية التي تعتبر أن العلم موضوعي وغير متحيز وملاحظ محايد وبارد للطبيعة. «لا يقوم العلماء باكتشافات من خلال جمع الوقائع بطريقة غير متحيزة، فهم يتوافرون على الإلهام الخلاق وإشراق الجمال الفكري، كما يمتلكون رؤية متباينة في وضوحها للعالم، وهذه المعطيات توجههم وتلهمهم في أعمالهم»[57].

أصبحت العقلانية تشتغل داخل شروط أدمجت فيها العلم وقضايا الحياة اليومية في صيرورة تكوين المعتقدات واتخاذ القرارات وتحقيق الأهداف، سواء كانت الأهداف مرتبطة بالدين أو بالعلم أو بالأسطورة. كما لم تعد العقلانية تقوم على التمييز بين هذه الموروثات الثقافية، على خلاف ما روجت له المصادر الأنثروبولوجية والإثنولوجية في القرن التاسع عشر[58].

يشترك العلم مع الدين في قيامهما معا على معتقدات سابقة، وإن كنا ملزمين بضرورة مراعاة الاختلافات التي تميز طريقة تكوينها واستثمارها بطريقة فردية أو جماعية، سواء في صلب جماعة علمية تشغل وظيفة المراقبة العلمية أو جماعة دينية تنظم الحياة الدينية. وعليه، تفسر

العقلانية كيفية اشتغال المعتقدات في الحالتين معا، من دون أن نفاضل قبليا بين الصنفين من المعتقدات في صيرورة اتخاذ القرارات والوصول إلى أهداف. من هذه الزاوية، نفهم لماذا لم يعتبر فتجنشتاين العلم بديلا للإيمان؟ ولماذا لم يعتبر أن العلم بحد ذاته كفيل بتأسيس قاعدة الإيمان[59]. إذا ما شئنا تأسيس العقيدة على العلم، تتحول العقيدة آنذاك إلى شعوذة. يجب علينا أن نتحاشى ممارسة «الشعوذة»، كما يجب علينا أن نأخذ الشعور الديني السليم بعين الاعتبار[60]. لا تبنى مشروعية العقيدة على حجج علمية، كما لا تحرم من مشروعيتها لأسباب علمية كذلك[61]. وإذا كان العلم يشترك مع الدين في تكوين معتقدات فردية وجماعية، فإن دراسة تكوين المعتقدات هي أحد مداخل فهم الفعل العقلاني.

من العقلانية إلى الفعل العقلاني

إن التحقق من عقلانية الفاعل يتطلب الإجابة عن السؤال التالي: ما هي احتمالات أن يتصرف الفاعل بطريقة عقلانية في حال توافره على المعلومات الضرورية ورسم أهداف شمولية تفضي إلى اتخاذ قرارات مناسبة؟

نظرية القرار والاختيار العقلاني

تقدم نظرية القرار الرياضية نماذج عقلانية مختلفة بخصوص الاختيار العقلاني. تقوم النظرية بإحصاء الرغبات التي يتم الإعلان عنها والمنافع المستخلصة من الأهداف الإجمالية.

إذا ما توافرنا على قاعدة بيانات تشير إلى احتمالات النتائج المترتبة عن الأفعال، نصل إلى وصف الحالة التي ينعتها هيمبل بصفة «القرار المصحوب بمجازفة» à risque. يظل معيار العقلانية في هذه الحالة هو الوصول إلى الحدّ الأقصى من المنفعة المنتظرة[62]. نقوم بحساب المنفعة المنتظرة من القرار المتخذ بناء على المعلومات المتوافرة من خلال إحصاء المنافع الجزئية التي تصب في منفعة إجمالية. نتوافر مثلا على هدف إجمالي (هـ)، وهو النجاح في الامتحان النهائي. لكن (هـ) يتكون من (هـ1) و(هـ2) و(هـ3)، أي من الامتحانات الجزئية. إذا ما توافر الطالب على المعلومات الكافية، سيحقق رغبته الإجمالية (ر) من خلال تحقيق (ر1) و(ر2) و(ر3). يتم احتساب كل الرغبات الجزئية داخل بيانات رياضية لمعرفة احتمال أن يحقق الطالب (هـ)، بناء على القرارات التي اتخذها وفق قاعدة البيانات المتوافرة لديه. نستطيع أن نختبر كيف كان سلوك الطالب عقلانيا إذا ما استطعنا تحديد قاعدة المعلومات التي اعتمدها الطالب من أجل اتخاذ القرار والوصول إلى الهدف الإجمالي.

حاولت نماذج أخرى لنظرية القرار الرياضية أن تصف الاختيار العقلاني من خلال إقدام الفاعل (أثناء الرهان) على اتخاذ قرار لا يضمن النجاح إلا بنسبة احتمال متفاوتة. تتضمن

قاعدة المعلومات معرفة الاحتمالات الممكنة. إذا كان المراهن مغمض العينين، وطلب منه اختيار كرة حمراء من بين أربع كرات، للحصول على مكافأة، وكان احتمال الوصول إلى الهدف (انتقاء كرة حمراء) هو¼، قد يفشل في تحقيق الهدف وفي الحصول على المكافأة، لكنه يعلم أنه لايزال يتوافر على ثلاثة احتمالات للوصول إلى الهدف وإلى حصد نسبة من المكافأة. يتوافر المراهن على قاعدة بيانات تتيح له معرفة ما هي الاحتمالات المتبقية وما هي نسبة المكافأة المخولة له. يستمر المراهن بعد ذلك في اللعب إذا كان الوصول إلى الهدف النهائي يبرر استعمال قاعدة بياناته في اتخاذ القرار[63].

تفسر نظرية القرار الاختيار العقلاني الذي يتحقق في ظروف خاصة. فهي لا تستطيع فحص كل ألوان الاختيارات التي نقوم بها في الحياة اليومية؛ فالمراهن والطالب يتوافران على قاعدة بيانات يصعب التوافر عليها في الحالات العادية؛ كما أننا قد لا نعرف كيف نتخذ القرار المناسب في الوقت المناسب أو المكان المناسب؛ كما قد لا نعرف تبعات القرار الذي اتخذناه؛ وقد لا نعرف كيف نجزئ الهدف الإجمالي إلى أهداف جزئية؛ وقد يصعب علينا حساب المنافع التي نجنيها من الاختيار العقلاني، بحكم وجود منافع أخرى مناوئة لها[64]. ومع ذلك، نجحت نظرية القرار في تفسير القرار العقلاني عندما تصبح المعطيات والأهداف والمنافع المكتسبة منها مضبوطة بصورة تامة. ولذلك، اقترح هيمبل تعديلا أساسيا على تفسير الاختيار العقلاني: «يتصرف المرء بطريقة عقلانية، أي أنه يتصرف كما لو كان يحاول الوصول إلى حد أقصى من المنفعة»[65]. لكن مراهنة المرء على تحصيل حد أقصى من المنافع لا يوصل بالضرورة إليها.

بناء على هذه المعطيات، يصعب التكهن بالأسباب التي تحمل الأفراد على القيام بالاختيار. لا يكفي أن توجد قاعدة بيانات في ذهن الفاعل كي يصبح قراره عقلانيا. إذ يجب عليه أن يستحضر تلك المعلومات باعتبارها مبرر اتخاذ القرار. لكن هذه المعطيات قد تغيب عن ذهن الفاعل في أثناء اتخاذ القرار، وإن كان قادرا على استحضارها إذا ما سئل بشأنها. لهذه الأسباب، اعتبرت نظريات عقلانية أكثر واقعية أنه يصعب تحديد ما هو الفعل العقلاني قبل القيام به. ولذلك، تحاول من الزاوية الإجرائية تفسير الفعل بعد أن تم القيام به.

العقلانية الواقعية وتنوع وجوه العقلانية

إن التفسير العقلاني لسلوك الفاعل لا يستحدث مماثلة كاذبة بين استنباط القضايا بعضها من بعض بطريقة صورية، واستنباط اقتناع من اقتناع آخر بالطريقة الصورية نفسها. يوجد فرق منطقي بين القضية والاقتناع أو المعتقد. «نستطيع تصوير بعض المعتقدات على أنها مجموعة من القضايا التي لا يتم الاستدلال عليها بواسطة الاستنتاجات المنطقية»[66]. إن التعامل مع المعتقدات كما لو كانت قضايا ذهنية تدخل عليها العمليات نفسها التي تدخل على منطق القضايا

من وحي اللسانيات الحاسوبية. فهي تعتقد أن الدماغ يشتغل مثل جهاز الحاسوب، وأن العمليات الذهنية تحاكي البنية التركيبية للحاسوب وقواعد تأويله. تفسر المدارس اللسانية المنبثقة عنها كيف أن المتكلم يتلفظ بجمل تركيبية نعتقد أنه قد قام فيها بعمليات الحذف أو الإضمار حينما نكتشف وجود اختلاف بين ما قاله وما كان يقصده. تعتبر نظريات التواصل المنبثقة عنها أن التواصل يقوم في ذهن أطراف التواصل على عمليات الاستلزام والتضمين والدلالة، بالإشارة بصورة مضمرة عن وعي منهم أو عن غير وعي، كما نجد ذلك لدى تلامذة بول جرايس Paul Grice[67].

تختلف العقلانية الواقعية في خطواتها الإجرائية عن العقلانية الصورية المستوحاة من الأنظمة المعلوماتية؛ فالجمل التي يتلفظ بها المتكلم ليست قضايا بالمعنى المنطقي للكلمة، بقدر ما هي مضامين اعتقادات يستحضرها لتبرير اعتقادات أخرى. لا نفترض أن المتكلم يتوافر على عقلانية تحليلية، بالصورة التي تصورها كارناب، أو يتوافر على قدرة حاسوبية على الاستنباط، بل نكتفي في عقلانية الفاعل بحد أدنى من العقلانية minimal notion of rationality، وهي عقلانية تتخلى عن الاستنباط المنطقي وتعوضه بمبررات الاختيار. «يجب علينا - من الزاوية الفلسفية - أن نكون حذرين وأن نحرص على أخذ العقلانية بعين الاعتبار، من دون أن نبالغ في افتراض وجود اعتقادات واستدلالات أو عمليات عقلية زيادة عن اللزوم»[68]. تنأى العقلانية الواقعية بنفسها عن النماذج المثالية، و «لا تطالب الفاعل بما لا طاقة له به»[69].

بصورة إجمالية، تظهر أهمية العقلانية الواقعية من خلال الأفكار الأساسية التي تميزها. والفكرة الأولى التي تدافع عنها هي التالية: إن النتائج المنطقية التي تنتج عن مقدمات معتقد ما تختلف عن النتائج المنطقية التي يستنتجها الفاعل ذاته من المقدمات[70].

تدافع العقلانية الواقعية عن أساسية أخرى تفيد بأن السلوك العقلاني يتطابق مع معتقد الفاعل ولا يتطابق بالضرورة مع الواقع[71]. فالعقلانية مقولة نسبية مادام الفاعل يقبل مبررات وافدة عليه من مصادر شخصية يثق بها. وعليه، يذعن الفاعل العقلاني لقضية ما أو يقبلها «إذا ما تبين له أنه يتوافر على مبررات مقنعة تدفعه إلى الاعتقاد بأن القضية صادقة»[72]. عادة ما يكون سلوك المرء عقلانيا، إذا ما كانت الحجج المقنعة كافية لدفعه إلى القيام بسلوك محدد.

وعلى الرغم من ذلك، لا يعني وجود الحجج المقنعة أن الفاعل يتصرف بناء على تلك الحجج، بحكم خاصية الحجة التي تفيد بأنها غير ملزمة. علاوة على ذلك، فإن وجود حجج مقنعة لا يعني بالضرورة أن المرء يتصرف بناء على تلك الحجج. يميز أودي من هذه الزاوية بين الاستقلالية المعرفية epistemic autonomy والتبعية المفهومية conceptual dependance[73]. تظل معرفة المرء مشتركة مع الآخرين في معرفة صفات الحدود وتعريفاتها المنطقية والمعجمية، لكن معتقدات الفرد الذاتية مستقلة ومرتبطة بطريقته الخاصة التي أوصلته إلى تكوينها، وبالرغبات الشخصية

التي يسعى إلى تحقيقها. قد يكون المرء على معرفة جيدة بخصائص السجائر الكيميائية، ومع ذلك قد يواصل التدخين. فهل سلوكه غير عقلاني؟ «لا أنظر إلى الأشخاص العاقلين كما لو كانوا يستعملون الاستدلال بصورة دائمة، أو كما لو كانوا على وعي ذاتي تام بحسهم المنطقي حين يتوصلون إلى معتقدات، بل أعتبر - على نحو ما - أنهم قد استبطنوا على نحو ما المعايير الأخلاقية، وهي المعايير التي توجههم من دون أن يحتكموا إلى أفكار واعية نعود إليها عند محاولة عقلنة سلوكهم بطريقة ملموسة»[74]. إن خاصية الإقناع في أفعال القول متفاوتة قدر تفاوت مستويات الإفحام والتبكيت والتأثير والتضليل، ومتفاوتة وفق ظروف التخاطب. وعليه، قد لا تكون الحجة مقنعة إلا إذا تدبر فيها الفاعل بصورة ذاتية ومستقلة، وإذا ما اهتدى إلى القرار بعد تدبر الأمر، وليس نتيجة وجود الحجة المقنعة.

تتميز العقلانية الواقعية بخصوبة إجرائية أكبر مقارنة مع المدارس الأخرى. تظهر خصوبتها في الفكرة الأساسية التي ترى أن اتخاذ القرار ينبني على قيم أخلاقية وجمالية وعاطفية. إذا كان الاختيار العقلاني يروم تحقيق أكبر نفع ممكن داخل الإطار الضيق الذي تحدده نظرية القرار الرياضية، فإن دوافع الإيثار قد تتدخل لتحديد مدى عقلانية القرار. تدرس العقلانية الواقعية السبب الذي حمل الفاعل على اتخاذ قرار مبني على الإيثار، بصرف النظر عن نظريات المصلحة الخاصة أو المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق. تبرر الرغبة في المتعة plea-sure كيف أن المرء يتخذ قرارات مبنية على الإيثار، مادامت المتعة موضوع رغبة المرء الباطنية، ومادامت القيم مرتبطة بالانفعالات والعواطف. تصبح «الانفعالات émotions عقلانية إذا ما قامت على معتقدات عقلانية أو على رغبات عقلانية»[75]. تظل الرغبة الباطنية محركا لا يتحرك، بالرغم من تغير المبررات وتعاقب الأهداف. ويصبح الذوق الخاص عقلانيا، إذا ما «كانت الرغبة في شيء ما بناء على خصائصه (الباطنية) مشابهة للاعتقاد في شيء ما بناء على معطيات التجربة الذاتية»[76]، فالرغبة والحب من بين المبررات التي تحمل المرء على القيام بأفعال. تؤدي المبررات أحيانا إلى إنجاز أفعال غير عقلانية. لكن بعض هذه الأفعال الجزئية، وإن اعتبرناها غير عقلانية، «قد تصبح منسجمة مع عقلانية الشخص في صورتها الإجمالية: قد تفقد بعض الانفعالات العاطفية صفتها العقلانية من دون أن تنعت بأنها غير عقلانية»[77].

اعتبر اسبينوزا، في نظريته حول أصل العواطف وطبيعتها[78]، أن العواطف ظاهرة طبيعية تحتاج في تحققها إلى طاقة داخلية وإلى مجهود باطني[79]. نتيجة لذلك، يفيد التقيد بحد أدنى من العقلانية أن الرغبات تحتل منزلة طبيعية، كما ذكر اسبينوزا وتنبني على مبررات طبيعية، أملا في تحقيق المتعة. إن وجود أصناف معينة من الرغبات ضروري، لكنه ليس كافيا لتحقيق الأهداف. ولذلك يتدخل الاعتقاد ويحدِّد الوجهة التي ينبغي أن تسير فيها الرغبة. لا يكفي

أن تكون الرغبة موجودة كي تصبح معتقداتنا عقلانية، ولكننا إذا كنا نملك معتقدا ما، ولو كان منافيا للواقع، سيصبح في إمكانه أن يخلع سمة عقلانية على الرغبة.

باختصار، نعتبر أن الفعل عقلاني إذا ما كنا نتوافر على مبررات الفعل. وهي مبررات قد تكون معيارية (أخلاقية)، أو مبررات تعود إلى معايير الفاعل نفسه، وقد تكون مبررات نفسانية يتوافر عليها الشخص نفسه، وقد تكون أسبابا موضوعية يعرفها الجميع، وقد تكون المبررات حوافز خاصة تستحث الشخص على الفعل. تخلق هذه المبررات الباطنية رغبات تسير في مسار معين تبعا لمعتقدات الفاعل، بحكم «أنه يتعذر علينا معرفة ما هي العقلانية من دون فحص مختلف أصنافها وفحص كيفية تجسدها في الواقع الفعلي بصورة ملموسة»[80].

هل تؤدي تعددية العقلانية إلى نسبية العلم؟

يتبين لنا في الأخير أن إشكالية الفعل العقلاني تظهر إشكالات فلسفية جديدة على مستوى نظرية المعرفة وسوسيولوجية المعرفة. إذا كان الفعل العقلاني، لدى العالم ولدى الإنسان العادي، يقوم على المبررات والأهداف والقرارات المبنية عليهما، هل تصبح الممارسة العلمية جزءا من البحث في علم النفس وعلم الاجتماع؟ وهل تصبح التعددية العقلانية مترادفة مع نسبية العلم؟ تبنى الفلاسفة مذهب «العقلانية الباطنية» الذي يفيد بأن عقلانية المعتقد والقرار مشروطة بمضامين ذهن المفكر. لكن الفيلسوف التركي أشار أبرز وجود فرق بين ظروف تكوين الاعتقاد وصحة أو صلاحية validity الاعتقاد. يتحقق تكوين الاعتقاد نتيجة معايير باطنية، لكن الاعتقاد يجب أن يثبت أنه اعتقاد صحيح في ظروف اتخاذ قرار مناسبة[81]. يوجد فرق بين نشأة الفكرة وبين كون الفكرة مشروعة. كما يبدو أن العقلانية المعرفية cognitive rationality تحتاج إلى عقلانية تقويمية evaluative rationality، حيث يصبح التقويم جزءا أساسيا منها، من دون أن تحول النظرية العلمية إلى مقولة منطقية، بقدر ما تحولها إلى مقولة ارتقائية تستجيب لتغيرات الخلفية المعرفية والنظريات المضادة والمعطيات الجديدة. علاوة على ذلك، فإن الظروف التي تكتشف فيها المعرفة تختلف بحد ذاتها عن مضمون المعرفة. لقد كانت دراسة العقلانية في مظاهرها المتعددة، اعتمادا على القرار العقلاني، مناسبة لإبراز السمة المعرفية epistemic التي تصحب صيرورة تكوين المعرفة. وبذلك، ولجنا حقلا جديدا داخل نظرية المعرفة. وإذا لم يعد في الإمكان ادعاء أن العلم كوني، ويتمتع بصفة الكلية universality، يتحدث أشار عن قابلية الوصول إلى الكونية universability[82]. من الواجب علينا أن نميز بين العلم وثقافة العلم. وعلى الرغم من أن دعاوى العلم تولد داخل تربة مخصوصة، فإنه لا شك في أن العلم قد حظي بمنزلته الاعتبارية خارج تربته الأولى، ما يعني أن العلم لم يختزل يوما ما في مختلف الثقافات بصورة آلية إلى سوسيولوجية المعرفة.

خاتمة

لقد تبين للقارئ مدى صعوبة دراسة العقلانية في مختلف وجوهها، بحكم تشعبها وامتدادها التاريخي عبر الأزمنة والثقافات... وركّزنا في دعوانا للانتقال من العقلانية إلى العقلانيات على افتراض العودة من جديد إلى قضايا اللاهوت العقلاني، كما استحضرنا ذلك في الفقرات الأولى. وأكدنا أنّ العقلانية الحديثة تطوّرت عقب تحول العقل من جوهر مفارق منفصل عن الذهن البشري إلى استعداد ذاتي يسمح باكتساب معرفة كلية بالعالم. وقد ارتبطت العقلانية بقدرة الذات على اكتساب المعرفة بالرجوع إلى الأفكار الفطرية أو المعرفة التجريبية أو إلى اللغة الرمزية، كما تجلت في الأنساق المنطقية التحليلية (في المثال الذي قدمناه عن كارناب). وقد كان كواين أبرز أن تمييز القضايا التحليلية عن التركيبية مجرد حكم مسبق ليس له سند واقعي. وعليه، لا توجد معرفة عقلية تحليلية سابقة للتجربة، كما لا توجد معايير عقلية قبلية تمتثل لها النظريات العلمية الجزئية. فغياب ترجمة محددة للوقائع التجريبية أو اللسانية (أو للغة الموضوع) إلى نظرية فوقية واحدة دليل على أن العقلانيات متعددة بتعدد النظريات ورؤى العالم. وقد أدى «تطبيع» نظرية المعرفة (كواين) وتحويل القواعد إلى «ألعاب لغوية» (فتجنشتاين) إلى تعويض الحديث عن القضايا بالحديث عن الاعتقاد، وإلى التخلي عن دراسة العقلانية من زاوية فلسفة العلوم التقليدية، أو اللسانيات الحاسوبية، معتمدين على نظريات القرار العقلاني. وقد أدى تطور هذه الأبحاث - في رأيي - إلى نتيجة مهمة، وهي التخلي الكامل عن الفصل بين العقل والعواطف أو بين الأحكام العقلية والاختبارات الشخصية (على خلاف ما كان سائدا في الفلسفة اليونانية)، وأصبح في الإمكان الحديث - من دون الشعور بتناقض - عن «عواطف عقلانية» وعن «قيم ذاتية» تتدخل في تكوين مبررات الأفعال واتخاذ القرارات. فإذا كان العقل من قبل فارسا يسوق عربة من حصانين (أفلاطون) من أجل كبح جماح العواطف، أصبحت العقلانية اليوم مجرد أداة تفسر كيف يتخذ المرء قرارا بناء على المبررات التي يعتقد ذاته أنها سليمة، وبناء على عواطفه ورغباته؟ وبذلك تحققت المصالحة بين مختلف مكونات الإنسان الذهنية والانفعالية في صيرورة اتخاذ القرارات العقلانية. وعلى الرغم من أن العقلانية قد وضعت أدوات إجرائية لتوسيع مجال اشتغال العلم وتخصيب مباحثه، لا يعتبر تعدد العقلانيات إيذانا بنسبية العلم. يعتبر التعدد علامة على خصوبة العلم (بعد إدخال العواطف والخيال والمعتقدات في صلب التفكير العقلاني) وعلامة على تعدد وجهات النظر وعلى تسلل مزيد من الديموقراطية إلى المؤسسات العلمية. كما تتيح التعددية إقامة مناقشة عمومية حول أولوية الاهتمام بالعلم وبالبحث العلمي، من خلال التداول حول أهدافه وارتباطه بالقيم الاجتماعية والإنسانية عامة. لم تعد العقلانية الواحدة كافية للإحاطة بالعلم، بل أصبحنا محتاجين إلى أكثر من عقلانية لفحص مختلف

تجليات العلم، بحكم تعدد مظاهر الاختيار العقلاني. كما أن أهمية الاختيار العقلاني تتيح ردم الهوة الموجودة بين مختلف العلوم وإيجاد قضايا فلسفية مشتركة، من دون الركون إلى نظرية فوقية تتعالى على الاختلافات الفعلية الموجودة. وفي الأخير، نذكر من جديد بروح العقلانية الديكارتية التي تمثل روح الفلسفة الحديثة. إن الأداة الإجرائية التي استخدمها ديكارت لم تكن قائمة على دعوى معرفة يقينية انطلق منها، بل على غياب أي ضمانة للمعرفة، وعلى اعتبار أن كل الحلول كانت ولاتزال مؤقتة، مادمنا لم نصل بعد إلى الحل النهائي الأفضل. في المنحى نفسه يقول شتاين، على لسان أشار: «يجب علينا أن نؤكد أن الوضعية الإنسانية الإبيستمولوجية تشبه من الزاوية المعرفية epistemically باخرة تبحر على الدوام في أعالي البحار، والمشكلة هي أنه لا توجد أرض صلبة نستطيع إصلاح باخرتنا الإبيستمولوجية على أرضيتها»[83].

الهوامش

1 Wulff D. Rehfus (Hg.) : Rationalismus. In: Handwörterbuch der Philosophie, Vandenhoeck & Ruprecht, UTB 2003, p. 577-579.

2 رسائل ابن رشد الفلسفية: رسالة النفس، تقديم وضبط وتعليق: د. رفيق العجم ود. جيرار دهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

3 Flasch, Kurt : Meister Eckhart. Die Geburt der « deutschen Mystik » aus dem Geist der arabischen Philosophie. : C. H. Beck, 2006. p. 58.

4 Flasch, Kurt : Meister Eckhart. Die Geburt der « deutschen Mystik » aus dem Geist der arabischen Philosophie. : C. H. Beck, 2006. p. 62.

5 Künne, Wolfgang : Abstrakte Gegenstände : Suhrkamp, 1983, p. 312.

6 Bromand, Joachim & Kreis, Guido (Hsg): Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel.: Suhrkamp, 2011.

7 كثيرا ما أقام مؤرخو الفلسفة تقابلا بين الفلسفة (العقلانية) والكلام (غير العقلاني). وكثيرا ما سمعنا عن محنة الفلاسفة التي كان المتكلمون، ومنهم الغزالي، سببا فيها. والحال أن نقد الغزالي للفلسفة لم يكن نقدا للعقلانية بقدر ما كان نقدا للمرجعيات العقدية اليونانية داخل الفلسفة. وقد أعاد بعض الفلاسفة التحليليين الاعتبار الفلسفي إلى بعض القضايا التي ناقشها الغزالي مثلا، مثل إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد. فقد حاول بيار جيتش التدليل بطرق عقلانية على أن البعث سيكون بالأجساد. ليس المهم بطبيعة الحال هو الأطروحة التي يدافع عنها، بل المنهج المستخدم. قارن في هذا الشأن بين الغزالي وبيتر جيتش:

الغزالي: تهافت الفلاسفة. قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص 196.

- Geach, Peter : God and the Soul : Routledge and Kegan Paul, 1969.

8 Plantinga, Alvin : The Nature of Necessity : Oxford, Clarendon Press, 1974.

- Anselm von Canterbury : S. Anselmi opera omnia, Hsg. F. S. Schmitt: Stuttgart /Bad Canstatt; Friedrich Frommann Verlag, Günter Holzboog, 1968.

9 Bromand, Joachim & Kreis, Guido (Hsg): Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel.: Suhrkamp, 2011. p. 503.

10 الغزالي: تهافت الفلاسفة. قدم له وضبط نصه: أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص 25.

11 في إطار السجال الذي كان قائما بين القدامى والمحدثين La querelle des anciens et des modernes بطبيعة الحال، كان يعتبر يوحنا النحوي من المحدثين الذين واجهوا عقم الفكر اليوناني القديم. وأصبحت فكرة خلق العالم من عدم فكرة عقلانية وحديثة بالمقارنة مع العالم الأزلي.

12 Philoponus : Against Aristotle on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg : Duckworth, London, 1987.

13 Craig, William, L. : The Kalam Cosmological Argument, London, 1979.

وهو من أقوى المدافعين عن الدليل الكوسمولوجي الذي قدم صياغة جديدة له اعتمادا على أعمال الكندي والغزالي.

Craig, William, L & Sinclair, James : „The Kalam Cosmological Argument". Im Craig, William, L & J. P. Moreland: The Blackwell Compagnon to Natural Theology, Oxford, 2009, p. 101- 201.

14 Craig, William, L & Sinclair, James : „The Kalam Cosmological Argument". Im Craig, William, L & J. P. Moreland: The Blackwell Compagnon to Natural Theology, Oxford, 2009, p. 510.

15 رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى. ترجمة: كمال الحاج. منشورات عويدات 1977. التأمل الخامس، الفقرة السابعة، ص 197.

16 Seifert, Joseph: Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein. Hg. Der Reihe: Rocco Buttiglione. Joseph Seifert. Band IV : Universitätsverlag C. Winter , Heidelberg 1996. p 593.

17 يبدي سايفرت تحفظا واضحا عن محاولات تأويل برهان القديس أنسيلم وفق أدوات الفلسفة التحليلية، كما هي الحال لدى Plantinga على سبيل المثال في كتابه:

The Nature of Necessity : Clarendon Press. Oxford 19823:

18 لكن إشعاع العقلانية لا يختزل بصورة حصرية في الأفكار الفطرية، بل يظهر بصورة جلية في مختلف التيارات الفكرية المؤثرة داخل أوروبا. فقد روجت لمبدأ سيادة العقل souveraineté de

la raison بغية تجاوز الكنيسة، وأصبح في إمكان الفكر التوصل إلى الحقيقة بطريقة مستقلة. وهكذا، قامت العقلانية على مبادئ الوعي بالذات والاستقلال الذاتي والتحكم في مسيرة التاريخ. كما أن العقلانية رسمت معالم قرن الأنوار وحقبة الحداثة بصورة عامة، وأرست مبدأي الفردانية واعتبار أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

19 Hans Blumenberg :. : La légitimité des Temps modernes, traduction française, Gallimard, 1999. p. 205.
Wilhelm Fink Verlag, 2005 , p. 206.

20 Felix Heidenreich : Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg : Wilhrlm Fink Verlag, 2005 , p. 182-183.

21 يتعارض هذا التأويل مع القراءة الشائعة التي تعود في جذورها إلى هيدجر وشيلنج من قبله. يؤول هؤلاء ديكارت باعتباره «بداية جديدة تلقائية»، كما لو كان قطيعة جاءت من العدم ليخلق الأزمة.

22 Felix Heidenreich : Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg : Wilhrlm Fink Verlag, 2005 , p. 183.
وهنا يسير بلومنبرج على خطى جيلسون Gilson وكاملاه Kamlah

23 Hegel : Leçons d'histoire de la philosophie. In : Blumenberg, H. : La légitimité des Temps modernes, traduction française, Gallimard, 1999. p. 205.

24 Carnap, R. : Die logische Syntax der Sprache.[1934] Springer – Verlag 1968.

25 مقدمة الكتاب.

26 Helmut Schnelle : Sprachphilosophie und Linguistik : rororo Studium 1973.

27 Carnap : Die logische. P. 7.

28 Glbert Harman : Thought : Princeton University Press 1973. P. 82.

29 Carnap, R. : Die logische Syntax der Sprache.[1934] Springer – Verlag 1968. p. 17.

30 وكأن العقلانية هي القول الجزم الذي يتجنب التناقض في معناه الأصلي: contradictio، أي أن تقول الشيء وضده.

31 Quine W. Von Orman: Die Wurzeln der Referenz: Suhkamp 1976. p. 114- 115.

32 Helmut Schnelle : Sprachphilosophie und Linguistik. P. 111.

33 Helmut Schnelle : Sprachphilosophie und Linguistik : rororo Studium 1973 p. 113.

34 لا شك في أن كبار الفقهاء وعلماء الدين كانوا متفتحين وعقلانيين أثناء وضع مذاهبهم. لكن الأتباع تصرفوا بعد ذلك بطريقة غير عقلانية، حينما تم اللجوء إلى القوة من أجل الدفاع عن أفكار شيوخهم.

35 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 138.

36 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 42.

37 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publicā-tions, Istanbul 2008, p. 44.

38 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 34-35.

39 Wittgenstein : Tractatus logico-philosophicus: Frankfurt/M. 1984.

40 Wittgenstein : Philosophische Untersuchungen : Suhrkamp Erste Auflage 1977, §130.

41 Wittgenstein : Ibid. §131.

42 Wittgenstein : Ibid. § 132. „eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht die Ordnung."

43 Schnelle, H. : Sprachphilosophie und Linguistik : rororo Studium 1973: p. 63.

44 Wittgenstein : Trctatus. 5.1361.

45 Alles geschieht wie es geschieht'

لتوضيح الأمر، هب أن طالبين جلسا بمحض المصادفة أمام طاولتين مختلفتين، وكان كل منهما يحمل ساعة يدوية مختلفة، وينتعل حذاء مختلفا، قد نطرح على أنفسنا مجموعة من الأسئلة: هل جلس كل منهما في مكان معين بمحض المصادفة، وهل يحملان الساعة نفسها بمحض المصادفة؟ إن البحث عن علة ما يحدث بالمصادفة يدخل في باب الشعوذة، لأننا لا نجد هنا ما يستدعي التفسير. قد يتجسد السلوك العقلاني الحق في القول: «حدث ما حدث لأنه حدث، وليس بسبب وجود

علة خفية جعلته يحدث.

46 Die Philosophie stellt alles bloss hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn was verborgen ist, interessiert uns nicht. ,Philosophie' könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglch ist. "Wittgenstein : Philosophische Untersuchungen. § 126.

47 « Dans la nature il n' ya don rien de contingent.. ». Spinoza : L'éthique : Idées/ Gallimard 1954. Proposition XXIX.

48 Helmut Schnelle : Sprachphilosophie und Linguistik : rororo Studium 1973. p. 67.

49 Richard Rorty : Philosophiy and the mirror of nature : Blackwell Princeton Universty Press [1980] 1994.

50 Açar, , Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 67.

51 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p 72- 137-138.

52 Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p 144.

53 Lauden, Larry : Science and Values : Berkely, University of California Press, 1984. In : Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p, 113.

54 Kuhn, Thomas : « Objectivity, Value Judgment and Theory Choice ». In : Essential Tension : Chicago. pp. 320-329. In : Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 97.

55 Hempel, Carl : Rationales Handeln. In : Meggle, Georg : Analytische Handlungstheorien. Band 1. Handlungsbeschreibungen: Suhrkamp, st Wissenschaft 488, pp.: 389.

56 Stenmark, Mikael : Rationality in Science, Religion and everyday Life. A critical evaluation of four models of rationality : University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1995. p. 5.

57 Polanyi, Michael : Personal knowledge : Routledge & Kegan Paul, 1983. In: Açar, Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 71.

58 Tambiah, S., J. : Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality : Cambridge, 1990.

59 يقول فتجنشتاين: «ليس من غير المعقول أن نعتقد أن الحقبة العلمية والتقنية تمثل بداية نهاية الإنسانية؛ وأن فكرة التقدم الهائل مجرد هذيان، أو أنه نهاية المعرفة المحدودة بالطبيعة؛ وأن المعرفة العُلمية ليست مجدية أو مطلوبة، أو أن الإنسانية التي تسعى إليها قد وقعت في فخ. لم يتضح لنا أبدا أن الأمر ليس كذلك» راجع: فتجنشتاين:
Wittgenstein : Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe, Bd. 8 : Suhrkamp, 1994.، ص 111.

60 فتجنشتاين: «أنا لا أتحدث هنا عن الشعوذة، بل أتحدث عن الشعور الديني الفعلي»، ص 101 من كتاب:
Wittgenstein : Recollections of Wittgenstein (Edited by Rush Rhees) : Oxford University Press, 1984.

61 من هذه الزاوية، تتميز عقلانية السلوك الديني عن عقلانية المعرفة العلمية بناء على تباين مصدر الاعتقاد في الحالتين، ونفهم بناء على ذلك تمييز اسبينوزا بين عقلانية «تاريخ الوحي» وعقلانية «تاريخ الطبيعة». تستنتج تعريفات الموجودات الطبيعية من الطبيعة ذاتها، لكننا نستمد أفكار كتبة الأناجيل من الكتاب المقدس ذاته، و«ليس من اعتبارات ترتبط بما يقوله العقل. ذلك أنه لا يحق لنا أن نعتبر أن آراء كتبة الأناجيل تتوافق مع وصايا العقل البشري»، ص 208 من كتاب:
Strauss, Léo : La persécution et l'art d'écrire : Presses Pocket, 1989.

62 Hempel, Carl : Rationales Handeln. In : Meggle, Georg :Analytische Handlungstheorien. Band 1. Handlungsbeschreibungen: Suhrkamp, st Wissenschaft 488, p. 395.

63 Luce, R. D./ Raiffa, H.: Games and Decisions: New York, 1957 ; Davidson, D., Suppes, P. : Siegel, S. : Decision Making : An experimental Approach : Stanford, 1957.

64 يشير هيمبل إلى أن نظرية القرار الرياضية قد عرفت نجاحا باهرا في المجالات وإلى نسبة محدودة من المعلومات والأهداف واحتمالات الاختيار بناء على المعلومات المتوافرة، كما هي الحال في الاختيار العقلاني في مراقبة الجودة في الصناعة وفي بعض مراحل التخطيط الاستراتيجي. هيمبل، ص 394.

65 Hempel, Carl : Rationales Handeln. In : Meggle, Georg : Analytische Handlungstheorien. Band 1. Handlungsbeschreibungen: Suhrkamp, st Wissenschaft 488, pp.: 412.

66 Hempel, Carl : Rationales Handeln. In : Meggle, Georg : Analytische Handlungstheorien. Band 1. Handlungsbeschreibungen: Suhrkamp, st Wissenschaft, pp.: 409 - 488

67 Grice, P.: Logic and Conversation. In : Cole. O./ Morgan, J. : Syntax and Semantics, Vol. 3. New York/ San Francisco/ London. PP. 41-58.

68 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 34.

69 Stenmark, Mikael : Rationality in Science, Religion and everyday Life. A critical evaluation of four models of rationality : University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1995. p. 6.
مثلا، أراد أوديب قتل الجندي الموجود خلف الجدار؛ وقد اتضح أن ذلك الجندي أبوه بالفعل. فهل معنى ذلك أن أوديب أراد قتل أبيه؟ إن قتل الأب من الزاوية السيكولوجية يفترض أن الإرادة تنطبق على مراد الفاعل وعلى النتائج المنطقية الناتجة عن الإرادة. إن إرادة قتل الرجل لا تعني أن أوديب يريد النتائج المنطقية المترتبة على إرادته. فالنتائج المنطقية شأن صوري، أما مراد الفاعل فهو مكون معرفي لدى الفاعل. لم تتكون إرادة قتل الأب في ذهن أوديب على أساس صيرورة استخلاص النتائج من مقدماتها المنطقية. مثل هذه الإرادة أو هذا المعتقد تابع لمقدمات منطقية لا صلة لها بما يريده الفاعل أوديب بالفعل.

70 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 35.

71 Hempel, Carl : Rationales Handeln. In : Meggle, Georg : Analytische Handlungstheorien. Band 1. Handlungsbeschreibungen: Suhrkamp, st Wissenschaft 488, pp.: 388-414.

72 Stenmark, Mikael : Rationality in Science, Religion and everyday Life. A critical evaluation of four models of rationality : University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1995. p. 6.

73 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 23.

74 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 33.

75 Açar, , Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 42-43.

76 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 82.

77 Audi : The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality : Oxford, 2001, p. 9.

78 Spinoza : L'éthique : Idées/ Gallimard 1954 : De l'origine et de la nature des sentiments.

79 « Conative groundedness of intentional action ». Audi :Op. Cit. : 66.

80 Stenmark, Mikael : Rationality in Science, Religion and everyday Life. A critical evaluation of four models of rationality : University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1995. p. 2.

81 Açar, , Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 183 195.

82 Açar, , Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 192

83 Stein, E. : Without Good Reason. The Rationality Debates in Philosophy and Cognitive Science : Oxford, Clarendon Press, 1996. In : Açar, , Halil Rahma : Is scientific Knowledge Rational ?. Insan Publications, Istanbul 2008, p. 193.


العدد 2 المجلد 41 أكتوبر - ديسمبر 2012

الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة
الفلسفة الفرنسية نموذجًا

د. الزواوي بغوره (*)

إذا كانت فلسفة الأخلاق المعاصرة قد عرفت تطورا كبيرا في الفلسفة الأنجلوسكسونية، وذلك تحت تأثير الفلسفة التحليلية[1]، فإنها لم تعرف المصير نفسه في الفلسفة الفرنسية إلا في ثمانينيات القرن العشرين، وذلك عندما ظهرت فلسفة ما بعد الحداثة وفلاسفة الأخلاق، وهو ما أصبح يعرف عند المؤرخين بعودة الأخلاق[2].

وإذا كان كل حديث عما بعد الحداثة يتضمن سلفا الحديث عن الحداثة، فإن الأولوية المنهجية في هذا البحث لا تذهب مذهب المقارنة والتعميم بين الحدَّين، وإنما تحاول أن تسلك سبيل التقصي والتحديد قدر الإمكان، وذلك بدراسة ثلة من فلاسفة ما بعد الحداثة أولا، وثانيا، تخصيص موضوع إشكالي، وهو صلة الجنس بالأخلاق بالتحليل والتدقيق، وذلك لكونه يعد مظهرا من مظاهر عودة الأخلاق، ولأنه يسمح بتفحص دقيق لموقف ما بعد الحداثة من الأخلاق. وبتعبير آخر موجز، فإننا سنحاول أن نتبع مسلكا ينقلنا من العام إلى الخاص، ومن مقدمات تاريخية وفلسفية إلى نتائج جزئية ومواقف محددة.

وتحقيقا لذلك، فانه يمكن القول إن الاتفاق يكاد ينعقد بين المؤرخين للفلسفة الفرنسية المعاصرة على أن ستينيات القرن العشرين قد تميزت بسيطرة الماركسية والبنيوية على الساحة الفكرية الفرنسية، غير أن هذه السيطرة لم تدم كثيرا، فبمجرد أن أشرفت السبعينيات على نهايتها حتى ظهرت اتجاهات فلسفية جديدة تميزت بنقدها للماركسية والبنيوية على السواء، وذلك تحت مسميات عديدة أشهرها ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، أو كما وصف ذلك أحد مؤرخي الفلسفة الفرنسية بالتقابل ما بين البنية والاختلاف وما بين الحياة والعدل[3].

(*) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت.

وإذا كان غرضنا، في هذا البحث، لا يتمثل في كتابة تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة بقدر ما يتمثل في تقديم بعض المعطيات التاريخية التي تسمح لنا بمناقشة موضوع الأخلاق في فلسفة ما بعد الحداثة، فإن من الجدير النظر، بقدر وجيز، إلى ما يصطلح عليه بلحظة الستينيات الفلسفية الفرنسية[4]. فما هي المميزات العامة لهذه اللحظة الفلسفية؟

يرى بعض المؤرخين أن الخاصية الأساسية للفلسفة الفرنسية في ستينيات القرن العشرين تتمثل في انعقادها حول مشكلة فلسفية، وليس حول تيار أو مذهب فلسفي. بمعنى أنه يجب النظر إلى هذه المرحلة من جهة المشكلات الفلسفية التي طرحتها ولا من جهة الآراء والنظريات المقدمة. وغني عن البيان أن هذا المنحى التاريخي لا يمكن أن يحسم بشكل قاطع مسألة التواريخ والمراحل، بحيث تكون هنالك حدود فاصلة ونهائية فيما بينها، بل الغرض من هذا الطرح هو التأكيد على أن بعض المشكلات الفلسفية قد تبرز وتتجلى بقدر أعظم مما تبدو عليه في مرحلة تاريخية معينة مقارنة بمراحل تاريخية أخرى.

ووفقا لهذا المنطق، فإن المشكلة الفلسفية الأساسية الجديدة والمشتركة بين مختلف التيارات والنظريات، أو على الأقل أغلب التيارات الفلسفية في فرنسا في ستينيات القرن العشرين تتمثل في مشكلة البنية، ومحاولة تعميم نموذجها الجديد القائم على اللسانيات البنيوية ومفهومها للغة، من حيث هو نسق من الاختلافات[5].

ولقد عرفت هذه المشكلة مناقشات عديدة بين مختلف التيارات الفلسفية الفرنسية الرئيسية، ومنها على وجه التحديد التيار الوجودي مع جان بول سارتر، والتيار الظواهري مع بول ريكور، والتيار الماركسي مع لوسيان ساف وهنري لوفيفر وروجيه جارودي (قبل أن يتحول إلى الإسلام)[6]. ولقد أدت تلك المناقشات إلى نتائج مهمة، منها على وجه التحديد ما تعلق بطبيعة البنية ذاتها التي تقتضي، مثلما هو معلوم، النظرة الكلية النسقية، وذلك لأن اللغة - وفقا لما ذهب إليه فردينان دي سوسير - مؤسس اللسانيات البنيوية، عبارة عن نظام أو نسق لا تفهم عناصره إلا في إطار من الكلية والعلاقات المتبادلة بين عناصره، مثلما تدل عليه الجملة أو العبارة اللغوية. ولكن للغة، بالإضافة إلى هذا الطابع النسقي، ميزة أخرى هي الاختلاف، إذ لا يمكن فهم عناصر اللغة في اختلافها، وذلك ما تدل عليه المفردة اللغوية مقارنة بمفردة لغوية أخرى: لذا صح تعريف دي سوسير للغة بأنها نظام من التفارق أو الاختلاف[7].

ويتضمن هذا التصور اللغوي، بما هو نظام وجهين مختلفين: النسق والاختلاف. أو بتعبير آخر، فإن الشكل الكلي يتقاطع مع حركة الاختلاف، وهو ما ميز البنيوية من حيث هي حركة فلسفية ونقدية شملت، مثلما هو معلوم، مجالات إنسانية عديدة أهمها الأنثروبولوجية عند كلود ليفي شتروس، والتحليل النفسي عند جاك لكان، والأدب عند رولان بارت، والفلسفة عند لويس التوسير وميشيل فوكو. وتشكلت من تيارين أساسيين، تيار ينتصر للنسقية والكلية، ويمثله ليفي

شتروس ولاكان وبارت والتوسير. واتجاه يقول بالاختلاف والتنوع، ويمثله فوكو ودلوز ودريدا وليوتار[8]. وبالنظر إلى اتصال موضوع الأخلاق وما بعد الحداثة بفلاسفة الاختلاف، فإننا سنحاول أن نقدم بعض المعالم العامة لهذا الاتجاه، وذلك ابتداء بالإشارة إلى ما قدمه ليوتار وبودريار وليبوفتسكي، ثم نحاول أن نفصل بعض القول في ما قدمه ميشيل فوكو، لأسباب سيتبينها القارئ في موضعها.

أولا: الأخلاق بين العدمية وبين الحدود الدنيا

إذا كانت ما بعد الحداثة حركة فنية وثقافية عالمية، فإنها من الناحية الفلسفية فرنسية، بما أن فيلسوفها الأساسي هو الفرنسي جان فرنسوا ليوتار، من هنا يطرح بحق سؤال العلاقة ما بين الأخلاق وما بعد الحداثة، كما صاغها هذا الفيلسوف، غير أننا لا نستطيع النظر في هذا السؤال قبل أن نشير بإيجاز إلى الإسهام الفلسفي لـ ليوتار وغيره من مفكري ما بعد الحداثة، وذلك بحكم قيام الأخلاق على منطلقات نظرية أولية.

ومما لا شك فيه أن كتاب: الوضع ما بعد الحداثي (1979) لجان فرنسوا ليوتار يعتبر أول كتاب فلسفي طرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة، التي يمكن إجمالها في الاعتراض على مختلف قيم الحداثة، كالتقدم والحرية والعقل والسعادة الفردية والإقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية. والدليل على ذلك الحروب التي عرفتها البشرية في العصر الحديث، بحيث تركت الإنسان يعيش بلا أوهام أو أساطير، أو وفقا لتعبيره من دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية (Métarécits / grands récits)[9]. والمقصود بالسرديات الكبرى هو تلك المبادئ الكلية والشاملة التي كانت وظيفتها إعطاء الشرعية، أو إصباغ الشرعية على الحداثة، ومنها مبدأ العقل والكلية والكونية (totalité/ universalité) والعلم والتقدم[10]. ولم يعد ممكنا التفكير في المستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية في القرن العشرين، ولا بمقدور إنسان ما بعد الحداثة أن يثق بالحقيقة والتقدم والثورة ولا بالعلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند إلا إلى معيار النجاح بوصفه معيارا كافيا بذاته، مستبعدا في الوقت ذاته الحقيقة والعدالة[11]، وأن ما بعد الحداثة قد ولدت في اللحظة التي تم الإعلان فيها عن إفلاس التقدم من خلال حادثة المحرقة أو (أوشفيتز)، أو ما تعارفت عليه النازية بمصطلح «الحل النهائي» الذي وضع حدا للحداثة[12].

على أن ما لا يجب أن يغيب عن بالنا هو أن كتاب ليوتار هو تقرير عن وضعية المعرفة العلمية في نهاية القرن العشرين قدم إلى حكومة الكيبك بكندا[13]، وكان الهدف منه تعيين: «وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا(...)، وتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعبة منذ نهاية القرن التاسع عشر»[14]. ولقد اصطلح ليوتار على هذه التحولات

بمصطلح أزمة السرديات، ومن ثم عرف ليوتار ما بعد الحداثة بالقول: «التشكيك إزاء الميتا - حكايات. هذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفا»[15]. من هنا فإن القاعدة التي تستند إليها ما بعد الحداثة في نقدها للحداثة والتنوير هي قاعدة الشك في المعرفة العلمية التي مكنت المجتمعات الغربية من الدخول في ما يصطلح عليه بالمجتمع ما بعد الصناعي الذي بدأ مع نهاية الخمسينيات من القرن العشرين، أو وفقا لعبارته مع «نهاية إعادة التعمير»[16].

حلل ليوتار المعرفة العلمية من منظور تداولي قائم على نظرية الألعاب التي طورها الفيلسوف النمساوي الأصل الإنجليزي الثقافة فيتجنشتين، مقدما في الوقت نفسه مقاربة للخطاب، قريبة من تلك المقاربة التي أسسها ميشيل فوكو في كتابيه: أركيولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب، وذلك بحكم مرجعيتهما المتمثلة في نظرية الألعاب وأفعال الكلام[17]. وبين معالمها الأساسية المتمثلة في تطبيقاتها العلمية التي أجملها في عبارة التقني - العلمي (Techno - science)، التي يقوم المشروع الحداثي عليها، حيث يفترض سيادة الإنسان على الطبيعة، ولكن الذي حدث هو أن الطبيعة أدخلت الاضطراب في الإنسان. لماذا؟ لأنه يجب تحت اسم الطبيعة الأخذ في الحسبان أيضا كل مكونات الذات الإنسانية، أي جهازه العصبي والتواصلي والحياتي... إلخ[18]. وأن ما أدى إليه التطور العلمي والصناعي هو القول بنهاية الذات والإنسان، لأن الذات أصبحت مجرد عقدة اصطناعية في تركيبة العالم[19]. كما أدى تبني المنظور التداولي للمعرفة، وفق ليوتار، إلى استنتاج أن السرديات الكبرى قد فقدت مصداقيتها، وأن أفولها ناتج عن ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية أو «ذلك الازدهار الذي حول الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية المتقدمة (...)، وهو تجدد ألغى البديل الشيوعي ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع والخدمات»[20]. كما أدى إلى أمر آخر وهو أن المعرفة العلمية ذاتها لم تعد قادرة على إضفاء المشروعية على نفسها، فـ «العلم يلعب لعبته الخاصة، وليس قادرا على إضفاء المشروعية على ألعاب اللغة الأخرى. فلعبة التقعيد مثلا، تفلت منه. لكنه في المقام الأول، ليس قادرا على إضفاء المشروعية على نفسه، كما افترض التأمل أن بإمكانه أن يفعل»[21].

تحيل الخلفية المباشرة لفكرة غياب الشرعية في المعرفة العلمية على فيلسوف العلم النمساوي بول فيرابند الذي دعا إلى مناهضة المنهج باعتباره أساسا للعلم الحديث. ونشر كتابا بعنوان «مناهضة المنهج»، خلص فيه إلى جملة من الأفكار يمكن إيجازها في هذا القول: «إن العلم مجرد مؤسسة فوضوية. وإن كل المناهج لها حدودها، وبالتالي فإن القاعدة الوحيدة الصالحة هي القاعدة التي تقول: كل شيء مقبول»[22]. وبالتالي فإن العلم ليس إلا شكلا من أشكال الفكر التي طورها الإنسان، وليس بالضرورة الشكل الأرقى والأفضل. وإنه ليس متفوقا إلا في نظر القائلين

بالأيديولوجيا العلمية أو الذين لم يستطيعوا دراسة إيجابياته وسلبياته وإمكاناته وحدوده، من هنا طالب هذا الفيلسوف بضرورة القيام بعملية الفصل بين العلم والدولة، مثلما تمت عملية الفصل بين الكنيسة والدولة، لأن العلم أصبح يلعب دور الدين في المجتمع الحديث[23].

ونسجا على هذا الطرح، يرى ليوتار أن عصر ما بعد الحداثة لا يقوم على السرديات الكبرى، وإنما على السرديات الصغرى، أو كما قال: «لم نعد نستطيع الاستعانة بالسرديات الكبرى، لا نستطيع اللجوء لا إلى جدل الروح ولا حتى إلى تحرير البشرية كمبرر لصلاحية الخطاب العلمي ما بعد الحداثي. لكن، وكما رأينا سابقا، تظل السرديات الصغرى هي الشكل الجوهري للابتكار الإبداعي، خصوصا في العالم»[24]. كما تتميز ما بعد الحداثة بغياب القواعد، فالكاتب والفنان «يعملان من دون قواعد لكي يصوغا قواعد ما تم عمله فعلا، ومن هنا حقيقة أن للعمل والنص سمات الحدث»[25]، وذلك من أجل الإعلاء من قيمة الجزء والحدث والنسبية والاختلاف والتعدد.

ولقد شرح ليوتار بعض ما جاء في نص تقريره باسم الوضع ما بعد حداثي، في كتاب جمع فيه رسائله مع بعض الشخصيات، وكان بعنوان ما بعد الحداثة مفسرة للأطفال، حيث بين في رسالته إلى صموئيل كسان (Samuel Cassin) مؤرخة في 6 فبراير 1984، أن ما قصده بالسرديات الكبرى هو كل ما يميز الحداثة، أي تقدم العقل والحرية، التقدم التدريجي أو الكارثي للعمل الذي شكل مصدر القيمة الاغترابية في الرأسمالية، وثراء البشرية بواسطة التقدم التقني والعلمي، وفلسفة هيجل تعد مثالا لهذه الحكايات، وتجسد الحداثة الفكرية أو النظرية[26]. وفي تقديره، فإن مشروع الحداثة، خاصة تحقيق الكلي والكوني، لم يتم الاستغناء عنه أو نسيانه، ولكن تم هدمه وتصفيته، وهنالك أسماء كثيرة لهذا الهدم والتصفية، وأسماء كثيرة ترمز إليه، والمحرقة، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، تشكل الاسم النموذجي لتراجيديا الحداثة والتعبير الصريح عن «الشر المطلق»[27].

وإذا أردنا أن نربط هذا الموقف النظري بمجال الأخلاق، فإن أفضل مثال على ذلك هو حقوق الإنسان، حيث يظهر موقف ليوتار من خلال تحليله لفكرة التاريخ العالمي التي تحيل في نظره إلى «نحن»، كجماعة من الذوات. والسؤال الذي طرحه هو: هل الـ «نحن» مستقل أم غير مستقل عن فكرة التاريخ العالمي؟ أو بتعبير آخر: هل يمكن لهوية ثقافية خاصة أن تتجاوز ذاتها لتصبح هوية عالمية وكونية وكلية؟ يقول ليوتار: «الإنساني يفترض التاريخ الكلي ويسجل ويضع فيه الجماعة الخاصة بوصفها لحظة في صيرورة الكلية للجماعات الإنسانية. إن هذه هي المشكلة الكبرى للسردية الكبيرة التأملية المطبقة على التاريخ الإنساني»[28]. يعني هذا تحويل الذاتي إلى الكوني[29]، وهذا غير ممكن في نظر ليوتار؛ لأن التاريخ الكوني أو العالمي مجرد شكل من أشكال تلك السرديات الكبرى للحداثة التي انتهت، ولأن كل هوية تفترض الطرح الأنثروبولوجي

المتعدد والمتنوع، وبذلك يعيد ليوتار أطروحة كلود ليفي شتروس الرافضة للتاريخ العام والداعية إلى التواريخ المحلية التي يجب أن تقوم بها الأنثروبولوجيا[30]. وبالطبع فإن ما ينتج من رفض للتاريخ الكلي هو رفض لفكرة حقوق الإنسان العالمية بدعوى الاختلاف والتعدد. والأساس النظري لهذا الموقف يكمن في اعتماده على تحليل لغوي يميز فيه ما بين العبارة المعرفية والعبارة التأملية. ولقد بين تحليله لموضوع التاريخ أو ما سماه «علامة التاريخ»، حيث تناول تحليل الأحداث التاريخية في ضوء فكرة الجليل عند كانط كما عرضها في كتابه: نقد ملكة الحكم، ليخلص إلى أن الحدث التاريخي يعد مثالا للاختلاف. وأن العبارة التأملية مجرد علامة، في حين أن العبارات المعرفية قابلة للتحقق. وبناء عليه فإن العبارة الأخلاقية يمكن أن تكون فقط علامة تشير إلى الالتزام الذي ليس له شكل ملموس ويبقى على المحك، وموضع رهان[31].

وفي سياق هذا التحليل، فإن ليوتار يرى أن حقوق الإنسان وجدت لتنزع من الشعوب شرعيتها السردية، معوضة إياها بفكرة المواطنة الحرة، وأن هذه المحاولة التي بدأت منذ قرنين قد أخفقت، وأننا نجد، كما يقول، علامة وإشارة لهذا الفشل في تعيين مؤلف ذلك البيان ذي الطابع العالمي (نحن الشعب الفرنسي)، في إشارة واضحة إلى علاقة حقوق الإنسان بالثورة الفرنسية، وإعلانها لحقوق الإنسان والمواطنة. ولقد أدى به هذا الموقف إلى نقد دائم لفكرة وجود: «حقوق عالمية كأساس للعمل، وعوضا عن ذلك يتضمن الفعل العادل اعترافا بالفروق الجذرية بين الأفراد والثقافات والنظم، وهي فروق لا يمكن التقريب بينها باللجوء إلى عالمية الحقوق»[32]. كما اعتبر فكرة الانعتاق (emancipation)، التي تميز الحداثة الغربية منذ القرن الثامن عشر، واحدة من تلك السرديات الكبرى[33].

لكل ذلك، أنهى ليوتار كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» بمحاولة الإجابة عن سؤال ما بعد الحداثة بقول مجمل خلاصته: «يجب التشكيك في كل ما تلقيناه»[34]. ما يجعل مما بعد الحداثة جزءا من فلسفة الشك والريب، ويجعل من ليوتار فيلسوفا من فلاسفة الشك والريب، على غرار العديد من الفلاسفة، وعلى رأسهم نيتشه الذي يمثل مصدرا أساسيا لما بعد الحداثة عموما، ولـ ليوتار على وجه التحديد. والبديل الوحيد الذي يستشف من هذا الشك الكلي والشامل، إن صح استنتاج بديل من الشك، هو الرهان على البعد الجمالي الخالي من كل قاعدة. يقول ليوتار: «إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثي في وضع الفيلسوف: فالنص الذي يكتبه، والعمل الذي ينتجه لا تحكمهما، من حيث المبدأ، قواعد راسخة سلفا، ولا يمكن الحكم عليهما وفقا لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل»[35]. إذن، ليس هنالك معيار أو مقياس غير الحق في التجريب والممارسة والتركيز على الحدث. يقول ليوتار: «الفنان والكاتب، إذن، يعملان من دون قواعد لكي يصوغا قواعد ما تم عمله فعلا، ومن هنا حقيقة أن للعمل والنص سمات حدث»[36]. بمعنى القول بالحرية التي ترفض الالتزام الذي يتحدد سلفا، وبطريقة

مسبقة، لماذا؟ لأن المرء يكون «ملزما إلا في حالة واحدة، كما يقول كانط، هي عندما تكون لديه الحرية في عدم تحقيق الالتزام»(37). وأن المطلوب هو الالتزام بالأمر القطعي الآتي: «لنشن الحرب على الكلية، لنكن شهودا على ما يستعصى على التقديم، لننشط الاختلافات وننقذ شرف الاسم»(38). وعليه، فإن التجريب أو الممارسة والارتباط بالحدث، من دون البنية أو النسق، والحرية في الالتزام والإعلاء من قيمة الاختلاف في مقابل الوحدة، تشكل الأسس الفكرية، وفي الوقت نفسه قواعد أخلاقية قائمة على النسبية والتعددية والممارسة والتجريب.

ويتجلى هذا المنحى في كتابه «أخلاقيات ما بعد الحداثة»، الذي تناول فيه مواضيع عديدة، منها: الحالة السياسية المعاصرة، والمدينة وروحها، والفلسفة الما بعد تحليلية، والسوق الثقافية، وتراجع الغايات، والخلاصة الأخلاقية لأدورنو، وفي هذا علامة موحية للصلة ما بين أعمال ما بعد الحداثة، ومدرسة فرانكفورت التي تلتقي معها في بعض الخصائص والمميزات. ولا يغلب على هذا التناول الصياغة المنطقية الصارمة، وإنما المسحة الجمالية، خصوصا في موضوع الكتابة والأسلوب والارتباط بالكتابة، بما هي مقاومة أساسها «أخلاق الانتباه إلى النسيان»(39). والحق فإن طريقة بناء الكتاب ومضمونه مثال على التنوع والاختلاف والتعدد، وتأكيد على نهاية السرديات الكبرى. ووفق ليوتار، فانه في عالم يميزه المركب التقني العلمي المابعد صناعي، ويتسم بالليبرالية الرأسمالية، فإن الأخلاق لا يمكن إلا أن تكون أخلاقيات «المتعة الجمالية»، وأن الجمالية المعممة بفعل المجتمع المابعد الصناعي تعتبر طريقة ونمطا في الوجود، وتشير إلى إنسانية بلا طفولة.

تتميز هذه الأخلاقيات المابعد حداثية بجانبها النقدي، خاصة ما تعلق بنقد القيم الثقافية السائدة وطابعها السلعي والتجاري والمتشيئ وتنشيطها الدائم من قبل النظام، أو ما يسميه بدائرة الرأسمال ودوام واستمرارية القوى والسيولة... إلخ. كما تتميز أخلاقيات ما بعد الحداثة بتأكيدها أن الرأسمالية، بوصفها نظاما ديناميكيا، تصنع الاختلاف، وتعتمد على آلية السوق في الحصول على المتفرد (singularité)، وذلك من أجل تحقيق ما يُسمى التنشيط الكلي لمختلف الطاقات، مع الاعتماد على قاعدة المردودية (rentabilité)، من خلال نشر الاختلافات، وعرضها على الرغبة الجمالية. يقول: (حتى العنف والحرب والانتفاضة والخراب البيئي والمجاعة والمجازر يتم عرضها كمشاهد مع الإشارة: «وكما ترون، فهذا غير طيب، ويتطلب تنظيما جديدا، يجب اكتشاف أشكال جديدة من الجماعات، وهذا سيتم قريبا)! وهكذا، فإن أشكال اليأس والقنوط ينظر إليها على أنها فوضى يجب تصحيحها»(40).

وإذا كان كتاب ليوتار لا يشكل نظرية في الأخلاق، فإنه يقدم ملامح أساسية لهذه الأخلاق، وعلى رأس هذه الملامح الطابع العدمي الذي يعاينه في حقيقة نظام الأشياء القائمة على السوق والتوزيع والحركة اللامتناهية، بحيث يعمل النظام وفقا لعبارته على النسيان المطلق، وهذا يعني أن

ما تشير إليه أخلاق ما بعد الحداثة هو غياب الأفق ونهاية الانعتاق الذي كان يميز أخلاق الحداثة.

كما تقوم أخلاقيات ما بعد الحداثة على مفهوم الاختلاف القائم على السجال والمواجهة والتنازع الذي لا يؤدي إلى حسم عادل، وذلك بحكم غياب قواعد للحكم. وهنا تكمن المفارقة الكبرى، ليس فقط في مفهوم الاختلاف، وإنما في نظرية ما بعد الحداثة عموما، وموقفها الأخلاقي على وجه التحديد. والسبب الذي يمنع وجود هذه القاعدة في نظر ليوتار هو أن الأطراف تتمتع بالمشروعية نفسها. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن نستنتج من مشروعية الواحد أن الموقف الآخر المضاد غير مشروع كذلك، وذلك لان ليوتار يقر بغياب قاعدة كلية تفيد في فض المنازعات بين أجناس الخطاب المتباينة[41].

والمثال النموذجي الذي يتوقف عنده مطولا هو غرف الغاز السامة في النظام النازي، حيث بين أن الشر الذي لحق بالضحايا يتطلب الاعتراف بهم كضحايا ضرورة بقائهم على قيد الحياة، أي ضرورة تقديم حجة على الحجة، وبما أنهم قد ماتوا فإنه من المتعذر إقامة الدليل على الشر، وبالتالي يتعذر عرض قضيتهم على المحاكم. وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن ليوتار إنما يستخدم هنا حجج بعض المؤرخين الفرنسيين الذين ينكرون واقعة المحرقة. ويعلق مانفريد فرانك على هذا الحجاج بالقول: «إن من يعتبر أن قتل الشهود في مجازر أوشفيتز حجة تفيد تعذر تفنيد أطروحات فوريسن [من المؤرخين الفرنسيين المشككين في المحرقة] لا يقدر على إعلان موقف نضالي من أجلهم، اللهم إلا مجازا، فضلا عن تعذر تبرير موقفه بطريقة معقولة»[42].

وإذا كنا قد بينا، في الصفحات السابقة، بعض الملامح العامة لموقف ليوتار بوصفه فيلسوفا لما بعد الحداثة، فإن الطرح الموضوعي يحتم علينا الإشارة إلى التحليل الاجتماعي لما بعد الحداثة بوصفها حركة ثقافية واجتماعية، وفق ما أنجزه بعض علماء الاجتماع، ومنهم على وجه التحديد جان بودريار (Jean Baudrillard) الذي وصفها بالفراغ (le vide) الاجتماعي والسياسي والنفسي الذي يؤدي إلى العدمية التي تتخذ شكلين: عدمية مرضية، وعدمية إيجابية تنتمي إلى تلك العدمية التي أسسها نيتشه. وتظهر هذه العدمية الدائمة والمستمرة في أشكال اللامبالاة القصوى التي يعرفها الجنس البشري إزاء الأحداث الكبرى في التاريخ[43]. يقول جان بودريار: «أنا عدمي (...) أشاهد، أقر، أضطلع، أحلل الثورة الثانية، ثورة القرن العشرين، ثورة ما بعد الحداثة التي هي الصيرورة الواسعة لتدمير المعنى، المعادلة للصيرورة السابقة في تدمير المظاهر، فمن يضرب بالمعنى يقتل بالمعنى»[44]. ومن الصفات الملازمة لهذه العدمية، في نظره، صفة الكآبة حيث يضمحل الأمل في: «الموازنة بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بل تضمحل فيها المقارنة بين قيم من النوع نفسه (...)، وعندها يصبح النظام في كل مكان وعلى الدوام أقوى مما يجب، يصبح نظام هيمنة»[45]. وما يجب القيام به تجاه نظام الهيمنة هذا لا يتعدى،

في نظره، حيل الرغبة، والحياة اليومية، والإعلاء من شأن الاتجاه الجزئي. كما لا يتردد في الدعوة إلى «العنف الرمزي لا الحقيقي لأنه هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا»[46]. وهنا يجب طرح سؤال أساسي هو: على أي أساس يتم تفضيل العنف الرمزي عن العنف المادي، أو الإرهاب النظري عن الإرهاب المسلح؟ إن أي تفضيل يتطلب معيارا معينا هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا يعد نوعا من المفارقة إن لم يكن تناقضا، إذ كيف يسمح بودريار لنفسه أن يكون إرهابيا وعدميا على مستوى النظرية، ويرفض الإرهاب والعدمية على مستوى الممارسة، أليست الأولى مقدمة للثانية وإلا ما الجدوى منها؟

كما وصف بودريار ما بعد الحداثة بعصر اللايقين والظن والشك (L'incertitude)، يظهر ذلك في أن الأجوبة القديمة التي كنا نملكها ونعتمدها، أي أجوبة الحداثة، لم تعد مقنعة ولم تعد تشكل علاجا لمشاكلنا، من هنا ضرورة البحث عن أجوبة أخرى. فلم تعد الأصالة ولا الحقيقة كافيتين، فالأصالة فقدت وجودها، والحقيقة فقدت صدقيتها. ولم يبق في نظره، إلا وجودنا. وكل ما نستطيع القيام به هو أن نقدم الدليل على أننا موجودون من خلال العمل وغيره[47].

وأخيرا، تتميز ما بعد الحداثة في نظره بالنهايات، وهي ميزة يتفق فيها مع عدد من كتاب ومفكري ما بعد الحداثة. والمقصود بذلك أن لكل شيء نهايته، بما في ذلك التقدم وقيم الحداثة. ومن أن تلك القيم قد تم تجاوزها، وأننا أصبحنا في «المابعد». يقول: «إنها وضعية مفارقة تعني أن كل اليقينيات قد تم تحقيقها بمعنى ما، فقد تم تحقيق يتوبيا التحرر والتقدم والإنتاج المكثف، وأخيرا يتوبيا الإعلام...»[48]. يحدث كل هذا ونحن لا نرى النهاية، على الرغم من أننا في ما بعد النهاية، أي أننا انتقلنا إلى الجانب الآخر. هذا الموقع الآخر، أي «المابعد»، يتميز في نظره بأنه فضاء غير مستقر، حيث القواعد غائبة. شارحا هذه العبارة بغياب الأفق الخطي للزمن وللتاريخ، وأن هنالك ما يشبه الردة (Reversion)، بما أننا دخلنا في الفراغ وفي النهايات؛ فإن كل شيء يعود على أعقابه من أجل أن يمحو آثاره. وهذه بلا شك وضعية مفارقة، لأننا لا نجد نهايتها، وفي الوقت نفسه تم تجاوزها، من هنا تتردد وتتكرر كلمة المفارقة في نصه، وأن فكرة الأصل والنهاية والخطية (Origine/ Fin/ Linéarité) واستمرار الأشياء التي تسمح بقيام المعنى، أصبحت تتفلت منا.

وإذا لم يكن الزمن خطيا والتاريخ تقدميا وتصاعديا، فهل هو دائري؟ يرفض بودريار هذا المعنى، ليؤكد أن عدم خطية الزمن والتاريخ تعني الرجوع إلى الوراء، ولكنه رجوع لا يشبه التقهقر(Regression)، لأنه بذلك يكون مماثلا للتقدم (Progression). نحن لسنا في زمن خطي ولا تقهقري ولا دائري، وإنما في زمن سديمي وفوضوي وأعمى (Chaotique)، حيث يسود الاضطراب والتكرار والإعادة[49].

لا تختلف أفكار بودريار عما ذهب إليه ليوتار في مجملها، إلا من حيث الصياغة اللغوية، وتتفق بشكل جلي مع تحليلات الفيلسوف الايطالي جيانيني فتيمو (Gianni Vattimo)،

الذي ذهب في كتابه «نهاية الحداثة ... الفلسفات العدمية والتأويلية في ثقافة ما بعد الحداثة»، إلى مثل هذا المذهب في النهايات، وذلك بعد أن ربط ما بعد الحداثة بميراث نيتشه وهيدجر، المتمثل في نقد النزعة الإنسانية وإعلان العدمية بوصفها «لحظات إيجابية لإعادة بناء فلسفية»[50]. وأن من مميزاتها فكرة النهاية، خاصة نهاية التاريخ والإنسان التي «انتشرت وامتدت في ثقافة القرن العشرين حيث يعود باستمرار، وبأشكال متعددة، توقع «أفول الغرب» الذي يتخذ اليوم الشكل الدقيق والمهدد لكارثة نووية، وفي أفق الكارثة تكون نهاية التاريخ، نهاية الحياة الإنسانية على الأرض»[51]. ولقد حلل فاتيمو موضوع العدمية وجعله سمة أساسية لما بعد الحداثة، مبينا العلاقة التي أحدثها هيدجر بين «التاريخ والمصير»[52]، والوصف الذي قدمه نيتشه لذلك الوضع حيث» يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول»[53].

غير أن الذي أحدث فارقا في تحليل ما بعد الحداثة، من الوجهتين الاجتماعية والأخلاقية، هو الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جيل لبوفتسكي (GilleLipovetsky)، حيث رأى أن ما بعد الحداثة يعبر عن تلك التحولات والتغيرات الناتجة عن الثورة في عالم الاستهلاك والاتصال، وظهور أنواع جديدة من الذوق والمتع والرغبات، التي أضاف إليها (فكر 1968)[54]، وذلك في إشارة إلى الانتفاضة الطلابية، الحرية الجنسية والحرية النسوية، وتحول المجتمع إلى التركيز على الفرد وعلى الرفاهية وتحقيق الذات، والدفاع عن أجواء اللعب واللهو والانطلاقة والتفتح، والعيش في الحاضر وعدم التفكير في المستقبل أو محاولة استرجاع الماضي. ولقد أُطلق على هذه السمات العامة صفة النرجسية الجديدة (Néo-naracisme)، لأنها أدت إلى التخلي عن المرجعيات والانتماءات، وإلى مزيد من الاستقلال والحرية والتحرر من كل الطرق والمسارات المرسومة سلفا، والعمل على العيش الحر الخالي من كل إكراه[55].

ولقد قدم هذا العالم الاجتماعي تحقيبا للحداثة وما بعد الحداثة، يرى فيه أن الحداثة بدأت في القرن الثامن عشر واستمرت حتى سنة 1950، وتميزت بثلاث مميزات هي: **أولا**: الفرد، وهو ما بيَّنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. **وثانيا**: السوق، وهو ما يجسده النظام الليبرالي على المستوى الاقتصادي. **وثالثا**: ديانة جديدة، هي ديانة العلم والتقنية. وأنه بدءا من ستينيات القرن العشرين ظهرت ما بعد الحداثة بسماتها العامة المتمثلة في تراجع الدولة، وتحول الدين والعائلة إلى شؤون فردية وذاتية، وفرض مقياس السوق على جميع المستويات.

والحق، فإن هذا العالم والفيلسوف قد استعمل في البداية مصطلح ما بعد الحداثة في كتابه: عصر الفراغ 1983، حيث أظهر مقدرة كبيرة على ملاحظة التغيرات الاجتماعية التي لحقت بالمجتمعات الغربية، ورصد ما سماه بالنرجسية الجديدة المتمثلة في حرية الاستهلاك. ولكن، وبعد مرور حوالي عشرين سنة، نشر كتابا آخر بعنوان: أزمنة الحداثة الزائدة 2003، حلل فيه مظاهر أساسية تتمثل في تسارع الاقتصاد الليبرالي والسيولة والفائض الإعلامي

والاستهلاك المضاعف، وكشف في الوقت نفسه عن المفارقات التي تخترق المجتمع المعاصر. ومن هذه المفارقات، الاستمتاع بالحاضر والخوف من المستقبل، والخضوع لسلطة الإعلام ومحاولة التدقيق، والهروب من الالتزام السياسي والانتماء إلى جمعيات الخير العام والأعمال التطوعية، ليخلص إلى أن حيوية الديموقراطية الليبرالية في حالة إنجاز مستمر، فعلى الرغم من أن الأنساق الكبرى تتهاوى، فإن الفرد لايزال يشكل مصدرا لكل أمل[56].

ويمكن إجمال الاختلاف ما بين ما بعد الحداثة والحداثة الزائدة في النقاط الآتية: **أولا**: إذا كان ما بعد الحداثة قد عرف بالانطلاق والمرح والمتعة، فإن الحداثة الزائدة ترصد بدورها صور الإكراه والضغط والمنع، ومنها ـ على سبيل المثال ـ الخوف من التسليع ومن السوق والاحتباس الحراري والبطالة والانتشار التقني الذي قد يؤدي إلى الهلاك. **وثانيا**: إذا كانت الديموقراطية الليبرالية قد ضعفت فإنها أصبحت في الوقت نفسه أكثر انفتاحا واحتراما للأقليات، وتقديرا للحياة الشخصية للإفراد. **وثالثا**: إذا كانت النزعة النسبية هي سمة الحداثة الزائدة، فإنها تؤمن بحقوق الإنسان التي أصبحت مطلبا ملحا يزداد يوما بعد يوم. **ورابعا**: إذا كانت الحداثة الزائدة تنمي النزعة الفردية فإنها تشيد بالحركات التضامنية، وبالتالي فإن الديموقراطيـة لا تواجه الخطر من تنامي النزعة الفردية، بل تواجه قوة الدولة والسوق. **وخامسا**: إذا كانت الحداثة الزائدة تجد تعبيرها في العولمة المتسارعة فإنها تذكر بقدرة الفرد على مقاومة فوضى ووحشية العولمة[57]. **وسادسا وأخيرا**: فإنه إذا كان من بين وعود الحداثة تحقيق المصالحة والإجماع، فإن عصر الحداثة الزائدة يكتب نعيه لهذا المثال، وذلك بحكم أن الديموقراطية تعني وجود مجتمع متعدد تتصارع فيه المصالح ويخرقه النزاع، وبالتالي فإن ما أصبح مهما بالنسبة إلى الحداثة الزائدة هو الانفلات من العنف، وتأطير جميع النزاعات ضمن دائرة القانون، وبالتالي فإنه إذا كانت الحداثة تبشر بغد أفضل، وإذا كان ما بعد الحداثة يكتفي بالآن والحاضر، فإن الحداثة الزائدة ترى أن غدنا قابل لكل الاحتمالات، إذ من الممكن أن نسير نحو النور، كما يمكن أن نسير نحو الظلام، وبالتالي فإن ما هو مطلوب من المثقف ليس أن يتحول إلى نبي[58]، بل أن يقدم تحليلات عقلية ونقدية للواقع، وأن التقدم العلمي ليس كافيا لتحقيق السعادة، وبالتالي فإن الحداثة الزائدة قد جعلت الأفراد والمجتمعات أكثر حرية وكفاءة، وفي الوقت نفسه أكثر قلقا، وهذه الملامح العامة تقترب كثيرا من تحليلات ميشيل فوكو، كما سنبين ذلك لاحقا[59].

ولقد درس ليبوفتسكي المسألة الأخلاقية بشكل مباشر في كتابه أفول الواجب ... أخلاق غير ملائمة للأزمنة الديموقراطية الجديدة (1992). حيث أكد واقعة عودة الأخلاق في نهاية القرن العشرين. يؤكد هذه العودة في نظره، الحضور القوي للمسائل الأخلاقية في الإعلام والتفكير الفلسفي وفي مختلف العلوم، خصوصا في علوم الأحياء والطب. يقول: «لقد أصبح فضاء الأخلاق هو المرآة المفضلة التي تعكس روح العصر»[60]. ولكن هذه العودة لا تنفي وجود

خطاب نقدي يشجب غياب القيم ويتحدث عن «نهاية الأخلاق». بمعنى، أنه في الوقت الذي يتم فيه الحديث عن عودة الأخلاق، فانه يمكن الحديث أيضا عن غياب الأخلاق، والشواهد على ذلك كثيرة، فهنالك الجنوح والعنف والمخدرات والفساد... إلخ.

ويعتمد ليبوفتسكي التحقيب التاريخي نفسه في تعيين أخلاق الحداثة وما بعد الحداثة، ليؤكد أن الحداثة قد أسست الأخلاق المستقلة عن الدين، أي الأخلاق العلمانية التي استمرت في نظره إلى العام 1950. تتميز هذه الأخلاق بانعتاقها من الفكر الديني وإرسائها حقوق الفرد والاستقلال الذاتي، سواء على مستوى العائلة أو المجتمع أو الدولة، ويطبعها الواجب العلماني الذي حل محل الواجب الديني تجاه الخالق. ثم بدأت مرحلة أو حقبة جديدة من العلمنة التي لا تقتضي فقط الاستقلال عن الدين، وإنما تفكيك الواجب ذاته، وهي المرحلة التي يسميها بمرحلة ما بعد الواجب، التي تتفق ومرحلة الحداثة الزائدة[61]. ومن علامات هذه الحقبة: حب الذات، والسعادة الفردية والحقوق الخاصة. وبكلمة واحدة: «الفردية والدعوة إلى أخلاق دنيا أو ذات حدود دنيا «éthique minimale»[62]»، التي تميز في نظره، مجتمعات ما بعد الحداثة.

وتظهر هذه الأخلاق الدنيا في جملة من القواعد، ومنها: أولوية احترام الإنسان، تنمية الأخلاق الذكية في المؤسسات وفي علاقتها بالبيئة، والصرامة في مبادئ حقوق الإنسان الأساسية، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الظروف والمصالح وشروط الفعالية[63]، أو كما قال: «إذا كان للتقدم الأخلاقي من معنى في التاريخ، فإنه لا يتمثل فقط في الاحترام التام لحقوق الإنسان، ولكن في قدرتنا على إصلاح التعصب: الأخلاق الحذرة، حيث التوجه نحو ربح الوقت ضد الشر والمعاناة الإنسانية»[64]. وتعتبر هذه الدعوة إلى أخلاق الحد الدنيا مقاربة مناسبة لمناقشة موضوع أخلاقي شائك ومميز لما بعد الحداثة، ونعني بذلك موضوع الجنس وعلاقته بالأخلاق، وهذا من خلال أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، فما هي هذه الأخلاق، وما مميزاتها الأساسية؟

ثانيا: في الجنس والأخلاق

لا نستطيع مناقشة موضوع صلة الجنس بالأخلاق ما لم نحلل بداية منزلة ميشيل فوكو في فلسفة ما بعد الحداثة، وموقفه من الذات، ومن ثم تقديم بعض المعالم العامة للميدان الذي اختاره لتحليل الأخلاق، ألا وهو الجنس. ولإنجاز ذلك، فإننا سننظر في العناصر الآتية:

1 ـ في التصنيف

ليس من اليسير تصنيف فلسفة ميشيل فوكو، والسبب في ذلك ليس اختلاف الباحثين في قراءة وتصنيف هذه الفلسفة إلى بنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة فقط، وإنما إسهام

الفيلسوف نفسه في تقديم أكثر من تصنيف لفلسفته تحت دعاوى عديدة، منها القول بالقطيعة، والحق في الاختلاف، وضرورات البحث.

وإذا كان كل تصنيف يقوم على جملة من المعايير والقواعد، فإن هذا يعني أن أي تصنيف نسبي لا يمكن، في جميع الأحوال، أن يرقى إلى مرتبة الكلي والنهائي، وإنما هو مجرد مسعى نظري أو مقترب منهجي يسمح بالقراءة والتحليل والنقد. لذا، لا نرى في تصنيف فلسفة ميشيل فوكو ضمن ما بعد الحداثة ما يتعارض مع مختلف التصنيفات، سواء تلك التي قال بها الدارسون أو التي قال بها الفيلسوف نفسه. والسبب في ذلك أن هذه التصنيفات - على اختلافها - تتضمن قيما مشتركة؛ فعلى سبيل المثال: إن الموقف من العلم يكاد يكون واحدا بين مختلف هذه التصنيفات، وذلك لما يتسم به من شك وريب ونزعة نسبية. فقد ذهب مؤسس البنيوية، كلود ليفي شتروس، على سبيل المثال إلى عدم الفصل بين العقل السحري والعقل العلمي[65]، وذهبت ما بعد البنيوية، في شخص ميشيل فوكو، إلى القول بتاريخ للعقلانية وبربط المعرفة بالسلطة، وأكد ليوتار، الذي يعد فيلسوف ما بعد الحداثة، نسبية العقل والعلم، بل وسرابه ووهمه، كما بيَّنا سابقا.

من هنا نرى أن تصنيف ميشيل فوكو ضمن تيار ما بعد الحداثة لا يخالف كثيرا تصنيفه ضمن بقية التصنيفات، خصوصا إذا ما تمكننا من تجلية موقفه الأخلاقي بشكل دقيق، بحيث يسمح ذلك بتصنيفه وتمييزه في الوقت نفسه عن غيره من فلاسفة ما بعد الحداثة ومفكريها. فعلى سبيل المثال، نرى أن فلسفة فوكو ترتبط بوشائج عديدة بما بعد الحداثة، خصوصا من جهة علاقتها بنيتشه وهيدجر ونقد العقل والكلية والتشاؤمية التي تصل حد العدمية عند بعض الدارسين[66]. ومع كل هذا، فانه عندما سُئِل عن علاقته بما بعد الحداثة، قدم جوابا إنكاريا يدعو إلى الدهشة. قال: «ليس لي علم بذلك»[67].

ليس غريبا هذا الموقف من فوكو الذي أنكر دائما انتسابه إلى التيارات الفلسفية المعاصرة له. فلقد سبق وأنكر علاقته بالبنيوية، رغم كل الصلات التي تربطه بهذا التيار، خصوصا كما تظهر في كتابه: الكلمات والأشياء. وفي تقديرنا، فإن هذا الموقف الإنكاري لا يشير إلى شيء آخر غير حرصه على الاختلاف والمغايرة، وسعيه الدائم وراء فكرة الانقطاع والتغير والتحول. يؤكد هذا إجراؤه لحوار باسم مجهول، وكتابته لسيرته الذاتية باسم مستعار[68].

ولعله من المناسب في تقديرنا، التعبير عن مساره الفلسفي بمصطلح الانطولوجيا التاريخية الذي أطلقه في أخريات حياته على مجمل فلسفته، وذلك بحكم المجالات التي تتكون منها وهي: المعرفة والسلطة والأخلاق، وصلتها بمختلف التيارات الفلسفية المعاصرة لها، ومنها الظواهرية والماركسية والبنيوية وما بعد الحداثة التي لم يتأثر فقط بأطروحاتها، وإنما أسهم في صياغة بعض أطروحاتها، خصوصا ما تعلق بالعقل والتاريخ والمعرفة والسلطة والأخلاق.

يقول ديفيد هارفي: «تستحق أفكار فوكو الاهتمام... لأنها مثلت احد المصادر الثرية لحجج ما بعد الحداثة»[69]. ولذلك لا يتردد بعض الدارسين في القول أن ما حلله ليوتار باسم السرديات الكبرى والصغرى، مما يكشف عن علاقة مباشرة بتحليل ميشيل فوكو: «الذي هو في ظاهره ذو اهتمامات اجتماعية وتاريخية وسياسية، قد اثر إلى حد بعيد في فلسفة ما بعد الحداثة من خلال تحليله لكيفية أن الممارسات المنطقية المتضمنة فلسفيا، ترتبط ارتباطا لا ينفصم عن ممارسة السلطة الاجتماعية والسياسية، إلى الحد الذي يكشف عن أن الادعاء الأحادي للتفكير التاريخي له تأثير في تشجيع التجمعات الاجتماعية والمعيارية أو المحافظة عليها»[70].

لا ينكر فوكو أن أحد مجالات بحثه وفلسفته هو الأخلاق، فعلى الرغم من تغييره لمسميات فلسفته، غير أن قضايا بحثه كانت دائما قضايا متصلة بالمعرفة والسياسة والأخلاق، وذلك ضمن مجال بحثه العام الذي أطلق عليه اسم: تاريخ الأنساق الفكرية، أو التاريخ النقدي للفكر، أو الانطولوجيا التاريخية. ولقد بحث موضوع الأخلاق في أعماله المتعلقة بتاريخ الأخلاق الجنسية القديمة، وحاول الإجابة على: «مولد الأخلاق بوصفها نظرا وتفكيرا في الجنسانية والرغبة والمتعة واللذة»[71]. وأن مدار موضوع تاريخ الجنسانية هو تشكل المواقف الأخلاقية وصلتها بالبنيات السياسية، خصوصا ما بين التحكم في الذات والتحكم في الآخرين، والنماذج المعرفية، وتحديدا معرفة النفس ومعرفة مختلف مجالات النشاط الإنساني[72]. ولقد قدم حول هذا الموضوع دراسات نموذجية خاصة بالتاريخ الثقافي اليوناني والروماني، ليس بوصفه تاريخا اجتماعيا أو دراسة للعادات والسلوك الجنسي، بل بوصفه تاريخا للكيفية التي نظر بها القدماء إلى الجنسانية في علاقته بما يسميه فنون العيش أو الحياة أو جماليات الوجود (Techne tou biou/ art de l'existence)[73]، أي: كيف يمكن للفرد أن يتحكم في حياته حتى يعطيها شكلا وأسلوبا جميلا قدر الإمكان في نظره وفي نظر الآخرين وفي نظر الأجيال المقبلة حتى يصبح مثالا وقدوة. وهذه العلاقة أو الكيفية تدخل في سياق إشكالية عامة هي: إشكالية علاقة الذات بالحقيقة، أو كيف أشكلت المسألة الجنسانية، أي أصبحت إشكالية، أو وفقا لمصطلحه «الأشكلة» (problématisation)، بمعنى كيف يصبح موضوعا ما من الموضوعات إشكالية[74].

والحق، فإن المتتبع لمسار هذا الفيلسوف يعرف بيسر أنه في كل منعطف يعيد قراءة مساره. هذا ما فعله على سبيل المثال عندما كتب: «أركيولوجيا المعرفة» (1969)، حيث وضع معالم للخطاب والتاريخ بهدف قراءة ما أنجزه من أعمال سابقة، خصوصا في كتبه الأولى: «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» (1961)، و«مولد العيادة» (1963)، و«الكلمات والأشياء... مَن أجل أركيولوجيا للعلوم الإنسانية» (1966). وأعاد الأمر نفسه في نهاية السبعينيات عندما نشر كتابيه حول السلطة: «المراقبة والمعاقبة ... مولد السجن» (1975)، و«تاريخ الجنسانية ... إرادة

المعرفة» (1976)، حيث حاول قراءة مساره الفلسفي تحت مقولة السلطة، وفي الثمانينيات، حاول أن يقدم تأويلا شاملا لمساره الفلسفي تحت اسم الذات ألعاب الحقيقة وعلاقات السلطة. وعليه، يطرح السؤال الأساسي الذي تجب علينا مناقشته وهو: ما موقف ميشيل فوكو من الذات التي من دونها لا تُؤسَّس الأخلاق؟

2 ـ في الذات

اختلف الباحثون في تقدير موقف فوكو من الذات إلى درجة التناقض[75]، والسبب أن الفيلسوف نفسه قد قدم، في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية، ذاتا خاضعة ومهيمنا عليها وتخضع للحكم والقيادة، وموضوعا لكل الأساليب والتقنيات أوضحها وأبرزها التقنيات المعتمدة في السجن. أما في المقاربة الثانية فيظهر ذاتا سيدة وحرة. والقارئ لحواره: عودة الأخلاق[76] يدرك بيسر أن هدفه الأساسي هو كتابة تاريخ الذات، والحقيقة، والسلطة، والسلوك أو التصرف الفردي. فكيف يمكن تفسير هذا التعارض أو التناقض؟

قدم فوكو تفسيرا لهذا التعارض، من جهة ما يتصل بمساره الفلسفي، ومن جهة مفهومه للذات، حيث رأى في المقاربتين المتعارضتين ما يشير إلى: «طريقتين متعاكستين في تحليل السؤال ذاته، وهو: كيف تتشكل «تجربة ثقافية» من خلال ترابط العلاقات ما بين الذات وبين الآخرين»[77]. يعنى هذا الإقرار بوحدة الإشكالية وبالاختلاف في المنهج المعبر عنه باسم الأركولوجيا أو الوصف أولا، والجينيالوجيا أو البحث التاريخي التأويلي ثانيا. كما يعني دفاع الفيلسوف عن وحدة فلسفته على الرغم من إقراره باختلاف أسلوبه في المعالجة، وذلك بالنظر إلى اختلاف طبيعة الموضوع، فالمجنون والمريض والمجرم يقتضي إظهار العمليات التي يسميها التوضيع (objectivation)، في حين أن الجنس يقتضي إظهار وإبراز عمليات التذويت (subjectivation)، وعمليات التوضيع والتذويت تشكل إجابة للإشكالية المركزية، ألا وهي كيفية تشكل تجربة ثقافية، من خلال مجالات المعرفة وأنماط المعايير وأشكال الذاتية[78].

وأما من جهة مفهومه للذات، فإن ميشيل فوكو يدافع عن معنى خاص للذات قائم على التمييز بين الذات بوصفها جوهرا يتميز بالسيادة والكونية، وبين الذات بوصفها شكلا متغيرا ومتحولا، أو كما قال: «يجب أن نميز، بداية، أنه ليس هنالك ذات سيدة ومؤسسة لها شكل كوني يمكن أن نجده في كل مكان. إنني أشك في وجود مثل هذا التصور، وإنني أناهضه. وأرى العكس من ذلك. إن الذات تتشكل وتتكون من خلال ممارسات الإخضاع والتحرر والحرية، مثلما هي الحال قديما، وذلك انطلاقا من عدد معين من القواعد والأساليب والاتفاقات التي نجدها في الوسط الثقافي»[79]. وهذا يعني أن ما حاول تقديمه باسم عمليات التوضيع والتذويت هو محاولة لنقد نظرية سائدة في الذات عبَّرت عنها الفلسفة الظواهرية والفلسفة الوجودية خير تعبير،

ومن ثم تقديم منظور جديد لذات: «تتشكل في هذا الشكل المحدد أو ذاك، بوصفها ذاتا مجنونة، أو ذاتا مريضة، أو ذاتا مجرمة، ومن خلال عدد من الممارسات التي هي ألعاب حقيقة، وممارسات السلطة... إلخ. وكان علي أن أرفض عددا من النظريات القبلية حول الذات حتى أتمكن من إنجاز تحليل العلاقات الممكنة ما بين تشكل وتكون الذات أو الأشكال المختلفة للذات، وألعاب الحقيقة، وممارسات السلطة»[80].

ومما لا شك فيه أن مسألة علاقة الذات بالحقيقة والسلطة هي التي أعطت لأعماله الأخيرة وجهة جديدة؛ لأنها طرحت إشكالية حول فلسفته كلها، ألا وهي منزلة الذات في هذه الفلسفة المناهضة للذات. أو بتعبير آخر، لا يتصل الجنس بالأخلاق فقط، وإنما بموضوع قول الحقيقة حول الذات من خلال الاعتراف، وهو الموضوع الذي اهتم به في أعماله الأخيرة، وأطلق عليه اسم تقنيات الذات (techniques de soi). يقول فوكو: «لا تتمثل مشكلتي في تحديد اللحظة التي ظهرت فيها الذات، ولكنها تتمثل في مجمل العمليات التي من خلالها توجد الذات مع مختلف المشكلات والعراقيل أو العقبات، ومن خلال الأشكال التي لم تنته بعد. يتعلق الأمر إذن بإدخال مشكلة الذات التي تركتها جانبا في أعمالي الأولى، ومحاولة تتبع المسالك والصعوبات خلال تاريخها»[81]. وإذا كان الحديث عن الجنس يفرض بالضرورة الحديث عن الذات، فإن فوكو قد عمد إلى إيجاد مخرج لفلسفته المناهضة للذات أو على الأقل الناقدة للذات، وذلك من خلال كتابة تاريخ الذات بما هو: «عملية بها تتكون الذات، أكثر تدقيقا من الذاتية التي هي مجرد إمكانية معطاة لتنظيم الوعي بالذات»[82].

ينجم عن هذا التحليل أن الذات التي يتحدث عنها فوكو ليست جوهرا ثابتا، بل هي شكل ثقافي وتاريخي محدد. يقول: «ليست هذه الذات جوهرا، وإنما هي شكل. وأن هذا الشكل ليس هو ذاته دائما»[83]. لذا قام بدراسة الأشكال التاريخية للذات، ومن هذه الأشكال الذات الراغبة، أو كما قال: «كيف نفسر أن الإنسان الحديث يبحث عن حقيقته في رغبته الجنسية؟»[84].

ولا يمكن فصل مفهومه للذات عن موقفه من الذات عند ديكارت وكانط. ومن المعلوم أن ديكارت يعتبر مؤسس الذات العارفة في الفلسفة الحديثة من خلال مقولته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وفصله بين مجال العلم والأخلاق، وإن كانط قد جعل الذات ترتبط بالمعرفة والأخلاق في الوقت نفسه. يقول فوكو: «مع ديكارت البداهة كافية. وبعد ديكارت، طرح موضوع المعرفة مشكلة على كانط هي ما العلاقة بين الذات الأخلاقية وبين الذات المعرفية. لقد تمت مناقشات عديدة في عصر التنوير حول ما إذا كانت هاتان الذاتيتان مختلفتين أم لا. لقد كان حل كانط يتمثل في اقتراح ذات كونية/ كلية، وبما أنها كونية فإنها قادرة على أن تكون ذاتا معرفية، ولكنها تقتضي في الوقت نفسه موقفا أخلاقيا يتمثل تحديدا في هذه العلاقة مع الذات التي اقترحها كانط في كتابه نقد العقل العملي»[85]. وإذا كان هذا النص يحدد موقف الفيلسوفين

من الذات، فإن فوكو يقدم رأيا يعكس قربه من كانط مقارنة بديكارت، وذلك من خلال تأكيده أن كانط أدخل: «منهجا جديدا إضافيا في تقليدنا، وبفضل هذا المنهج لم تعد النفس معطاة فقط، بل مكونة في علاقة مع الذات كموضوع»[86]. بمعنى تحقق ما أنجزه باسم عمليات التوضيع والتذويت، وهذا هو الموقف الذي سيدافع عنه فوكو بعد انتصاره إلى ذات تاريخية في مقابل ذات كونية كانطية[87].

ولا يمكن فصل الذات - في نظر فوكو - عن علاقات السلطة. فعلى سبيل المثال، فقد تم دراسة حقيقة الجنون في علاقتها بمؤسسات الحجر، وبعمليات الإبعاد والإقصاء، والجريمة ضمن مؤسسة السجن التي تعبر بنفسها عن علاقات السلطة التي لا تظهر في عمليات الإبعاد وإنما في الإجراءات التصحيحية من خلال مختلف المشاريع التي تطبقها على المجرم، والجنس، ونظرا إلى الفترة التاريخية التي اختارها فإنها تتحدد من خلال الاعتراف والإقرار، لذلك رأى فوكو أن الثقافة الغربية قد دخلت منذ القرن السابع عشر في ثلاث سلاسل هي: الإبعاد والجنون والحقيقة بالنسبة إلى المجنون، والتصحيح والسجن والحقيقة بالنسبة إلى المجرم، والجنس والاعتراف والحقيقة بالنسبة إلى الفعل الجنسي[88]. ويحتل الاعتراف سواء في مجال القضاء أو في التحليل النفسي أو في الدين المسيحي مكانة أساسية، ويتمتع بقيمة مركزية في موضوع البحث عن الحقيقة، لماذا؟ لأن: «الاعتراف يتضمن تصورا أساسيا حول طريقة وجودنا مرتبطا بما أسميه الواجبات بالنسبة إلى الحقيقة»[89]. وتتضمن هذه الواجبات عنصرين أساسيين هما: الاعتراف بالفعل المؤدى أو المقترف، كالاعتراف بالجريمة، والعنصر الثاني أن تعرف الذات حقيقتها، وأن تقدر على روايتها، وأن تبين وتبرهن وتعترف بها بوصفها كذلك أي حقيقة.

3 - في تاريخ الجنس والأخلاق

يؤكد فوكو أن كتابه تاريخ الجنسانية هو كتاب في تاريخ الأخلاق، ولكنه يميز في تاريخ الأخلاق ما بين القواعد الأخلاقية (code morale) والأفعال الأخلاقية (act morale)، ويعطي الأفضلية، وذلك وفقا لمنهجه المهتم بالممارسات والتقنيات، للمواقف والسلوك الأخلاقي الواقعي للأفراد. ويسوغ موقفه هذا بحجة أن التصرف أو السلوك هو الموقف الحقيقي للأفراد تجاه تصوراتهم الأخلاقية[90]. كما يجري تمييزا ثانيا يقوم على علاقة الإنسان بنفسه، أو تلك العلاقة التي يجب على الفرد أن يؤسسها مع نفسه، بحيث تحدد هذه العلاقة الطريقة التي يتشكل بها كذات أخلاقية، وذلك من خلال أفعال خاصة، أو ما اصطلح عليه بالخُلُق (ethos). إذن، لدينا ثلاثة مستويات أو معان للأخلاق عند فوكو: **الأول** متصل بالأخلاق، بما هي قواعد تحدد المسموح والممنوع. **والثاني** متصل بالأفعال والتصرف والسلوك والمعاملة. **والثالث** يتميز بنوع العلاقة التي تنسجها الذات مع نفسها، من خلال جملة من الوسائل والأساليب التي تمكنها

من تحويل ذاتها، كما هي الحال على سبيل المثال في الزهد وأشكاله المختلفة التي تحددها الغاية أو الغائية الأخلاقية (téléologie morale). والغرض من هذا الإجراء المنهجي هو إبراز المعنى الثالث الذي عكف على دراسته في كتابيه: الاهتمام بالذات، خصوصا في درسه: تأويل الذات[91]، حيث حلل الحكمة القائلة: «اهتم بنفسك»، وبين معانيها المختلفة، ومنها:

لا يعني الاهتمام بالنفس (souci de soi/ Epimeleia heautou) الاهتمام بذات النفس فقط، ومن ثم استبعاد كل ما لا يتصل بالنفس، وإنما تعني العمل والتطبيق والممارسة والحماس تجاه شيء من الأشياء، وكذلك العناية التي نقوم بها تجاه تراثنا، مثل ما ذهب إليه أكسنوفان، ومسؤولية العاهل أو الملك تجاه مواطنيه، واهتمام الطبيب بمرضاه. من هنا، يرى فوكو أن الاهتمام يتصل: «بالنشاط والانتباه والمعرفة»[92]. وما يستخلص من هذا التاريخ الفني والمتشابك هو فكرة جماليات الوجود، أو كما قال: «إن الأثر الفني الرئيس الذي يجب علينا أن نهتم به، والمنطقة الكبرى التي يجب أن نطبق عليها قيمنا الجمالية هي ذات أنفسنا، وحياتنا الخاصة، ووجودنا»[93].

يميز فوكو بين هذا الاهتمام بالنفس وبين تحويل الوجود إلى أثر فني، وبين المظاهر السلبية للذات الحديثة في صورة الفردية والعزلة والتمركز حول الذات التي بلغت درجة عبادة الذات، ليؤكد أن الاهتمام بالذات في القديم وعبادة الذات المعاصرة متعارضان تعارضا كليا. لماذا؟ لأن ما حدث، في نظره، يعد قلبا كليا للثقافة الكلاسيكية حول النفس، وذلك بفعل ما أدخلته المسيحية من مضمون للنفس يقوم على إنكارها والتخلص منها، ولكن مع ذلك فإن هنالك عناصر من الاهتمام بالنفس الكلاسيكي يمكن الوقوف عندها في الذات الحديثة، خصوصا عند الفنانين[94]، بل وأكثر من هذا فإن فوكو يرى أن: «الثورة ليست فقط مشروعا سياسيا، بل هي أسلوب وجودي له جمالياته وزهده، وأشكاله الخاصة بالذات وبالآخرين»[95]. وهنا يُطرح سؤال مشروع في تقديرنا، وهو: هل يمكن قراءة الثورة قراءة أخلاقية؟ إن الذي لا شك فيه هو أن كل ثورة هي نوع من الإدانة الأخلاقية لما هو قائم.

4 ـ في الجنس والسلطة

ولا يمكن فهم الجنس بوصفه تعبيرا عن حضور الذات خارج السلطة، بما هي مجموعة من علاقات القوة، وذلك في مقابل بنية سياسية كالدولة أو الحكومة أو طبقة اجتماعية مهيمنة أو السيد مقابل العبد. إن علاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية مهما كانت، سواء تعلق الأمر بالمحادثة، أو بممارسة الجنس، أو بالمؤسسات. السلطة حاضرة دائما في نسيج العلاقات الإنسانية، وهي محاولة دائمة لقيادة الآخرين. وإذا كانت علاقات السلطة تتميز بطابعها المتحرك والمتغير، بما أنها تنتشر على الجسد الاجتماعي كله، فإن أهم ما يميزها على الإطلاق

- في نظر فوكو - هو الحرية. فلا وجود لعلاقات السلطة في غياب الحرية. إن الحرية شرط لممارسة السلطة، وأن ممارسة السلطة تقتضي حدا أدنى من الحرية عند الطرفين، وإلا انتفت عملية السلطة، وهذا يعني أن علاقات السلطة تتضمن دائما إمكانية المقاومة. ومع أن القول بأن السلطة توجد في كل مكان يفيد غياب الحرية، فإن فوكو يناقض هذه النتيجة بالقول: «إذا كانت هنالك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي، فلأن هنالك حرية في كل مكان»[96].

إن هذا الإقرار لا ينفي، في نظره، وجود حالات من الهيمنة والسيطرة والإخضاع، لأن هنالك حالات حيث تكون علاقات السلطة مثبتة ودائمة، وحيث يكون هامش الحرية محدودا للغاية. لذا يرى أن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هي المهمة النقدية المتمثلة في نقد مختلف أشكال الهيمنة، أن هذه المهمة النقدية مشتقة - بدرجة معينة من الحكمة السقراطية: اهتم بنفسك، التي فسرها على هذا النحو: «أسس نفسك بحرية، وذلك من خلال التحكم في نفسك»[97]. من هنا نجد فوكو يخلص إلى أن إحدى مميزات الأخلاق القديمة تكمن في البحث في ما سماه أخلاق الوجود (éthique de l'existence)، بمعنى: «هذا الجهد الذي يؤكد على الحرية، وأن يعطي لحياته شكلا يتم الاعتراف به من قبل الآخرين، ومن ثم يتخذه الخلف مثلا لهم»[98]. وتتمثل هذه الأخلاق الوجودية، إن صحت العبارة، في تلك الإرادة التي تمكن الفرد من أن يحول حياته إلى أثر فني، وتختلف كلية عن تلك الأخلاق المسيحية القائمة على الطاعة واحترام القواعد والنظم الدينية التي ستظهر لاحقا بعد تراجع الأخلاق اليونانية والرومانية الأولى، ولكنها في الوقت نفسه تطرح مسألة العلاقة مع الفلسفة الوجودية عامة، خصوصا عند جون بول سارتر[99].

وإذا كانت الأخلاق عند فوكو ترتبط بموضوع الحقيقة والذات، من خلال ألعاب الحقيقة وعلاقات السلطة، التي درس أشكالها العديدة، خصوصا شكل الاهتمام بالنفس في المرحلتين الهلينية والهلنستية، الذي أدى إلى ظهور ممارسات من الزهد أطلق عليها اسم الزهد الفلسفي، وحدده بقوله: «ليس بالمعنى الأخلاقي للإنكار، وإنما بمعنى تمرين النفس على نفسها، وبحيث تتكون خلاله وتتحول وتبلغ نوعا من الأسلوب الوجودي»[100]، فإن ما يميز هذا الزهد الفلسفي هو طابعه الحر، وليس طابعه التحرري، وذلك لكون فوكو يميز بين التحرر وبين الحرية أو بالتدقيق بين ممارسة التحرر وبين ممارسات الحرية. والمثال النموذجي على ذلك هو علاقة المستعمِر بالمستعمَر التي تتحدد بالتحرر. يقول: «نعرف جيدا في هذا المثال تحديدا أن ممارسة التحرر لا تكفي لتحديد ممارسات الحرية التي تصبح في ما بعد ضرورية حتى يستطيع هذا الشعب وهذا المجتمع وهؤلاء الأفراد ويقدرون أن يحددوا أشكالا مقبولة لوجودهم أو للمجتمع السياسي»[101]. ولا يتردد فوكو في تفضيل ممارسة الحرية على عملية التحرر، لأن التحرر يبدو كأنه تحرر من قيود معينة، وأنه بمجرد رفع هذه القيود القمعية يستعيد الإنسان طبيعته الحرة، وعلاقته الإيجابية مع نفسه، لذا فإنها تبدو كأنها تعبير عن مرحلة أولى تحتاج إلى مرحلة ثانية ألا وهي مرحلة الحرية.

على أن الذي لا شك فيه هو أن ممارسة الحرية تقتضي قدرا من التحرر، ولكن في هذه الحالة يجب استعمال مفهوم آخر هو مفهوم الهيمنة. من هنا يميز فوكو بين الهيمنة وعلاقات السلطة، وذلك بحكم أن علاقات السلطة أوسع بكثير من الهيمنة وأكثر انتشارا في المجتمع والعلاقات الإنسانية. كما تتميز علاقات السلطة بالتعقد، في حين أن حالات الهيمنة تتسم بالانسداد والثبات، وأما علاقات السلطة فمتحركة ولا تتعارض مع الحرية بل مشروطة بالحرية، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وأما حالات الهيمنة فتتصف بغياب ممارسات الحرية، أو تكون موجودة بشكل أحادي أو محدودة. وفي مثل هذه الحالة فإن التحرر يصبح شرطا سياسيا وتاريخيا لازما للحرية. يقول فوكو: «يفتح التحرر مجالا جديدا لعلاقات السلطة، يتعين على ممارسات الحرية أن تراقبه»[102]. أي أنه في بعض السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية، يصبح التحرر والصراع والنضال من أجل التحرر شرطا لازما لممارسة الحرية. وبالنظر إلى صلة الجنس بقاعدة المنع والحرية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف حل فوكو مسألة المنع والحرية؟

5 ـ في أخلاق الجنس

تتحدد الأخلاق الجنسية القديمة ـ عند فوكو ـ بقاعدة التحكم في الذات، أو السيطرة على الذات، وتظهر في ثلاثة مجالات مختلفة، هي: العلاقة بالجسد والصحة، والعلاقة مع المرأة، خصوصا مع الزوجة، وأخيرا العلاقة مع الغلمان. وفي مختلف هذه المجالات، فإن على الفرد أن يكون سيدا على نفسه وعلى الآخرين. ويتساءل فوكو عن أصل هذه القاعدة الخاصة بالتحكم في الذات، هل هي مشتقة أو ناتجة من قاعدة عامة في المنع، أم أنها نابعة من إرادة في إقامة قاعدة، أو البحث عن شكل، أو عن نوع من التقشف؟

مما لا شك فيه أن لليونان جملة من الممنوعات، منها: منع زنى المحارم، ولكن الفلاسفة في نظره قليلا ما اهتموا بهذه الممنوعات قدر اهتمامهم بهذه الإرادة في السيطرة على النفس. إذن، لا يقدم لنا فوكو تفسيرا لأصل الأخلاق الجنسية اليونانية، وإنما يكتفي بوصف وتحليل تشكلها أو تكونها وممارستها، وهذا اتساقا مع منهجه الذي اصطلح عليه بالأركيولوجيا أو الوصف والجينالوجيا أو البحث في البدايات وليس في الأصول الثابتة[103].

ولقد قدم فوكو قراءة تاريخية وتأويلية للأخلاق القديمة اليونانية والرومانية قائمة على جملة من المعطيات التاريخية والفلسفية: نقرأها في محاورات أفلاطون ونصوص الرواقية المتأخرة أو الرومانية عند فلاسفتها أمثال إبكتاتوس وماركوس أوريليس. وتدور هذه الأخلاق على موضوع مشترك هو الاهتمام بالنفس. ومعناه، أنه ومن أجل أن يسلك الفرد مسلكا سديدا، ومن أجل أن يمارس الفرد ـ كما يجب ـ حريته عليه أن يهتم بنفسه، وذلك من خلال معرفة النفس وتكوين

النفس، والقدرة على ضبط النفس وتجاوزها، والتحكم في رغباتها التي قد تهلكها، ولتحقيق ذلك وجب الاهتمام أو الاعتناء بها.

وبعد تحليل لنصوص عديدة ومقارنات مختلفة، خلص إلى أن موضوع الأخلاق في العالمين الإغريقي والروماني قد ظهر في صورة الاهتمام بالنفس، وأن الحرية الفردية قد اتخذت صورة أخلاقية. وبذلك أخذت الأخلاق القديمة شكلها المتميز القائم على الممارسة المتبصرة للحرية وعلى الحكمة القائلة: «اهتم بنفسك» المماثلة والموازنة والمسايرة والمتابعة في الوقت نفسه لحكمة: «اعرف نفسك»[104]. وإذا كانت الأخلاق القديمة قائمة على حكمة الاهتمام بالنفس، فما هو معنى الحرية في هذه الأخلاق وفي هذه المرحلة التاريخية من مراحل فلسفة الأخلاق؟

يرى ميشيل فوكو أن اليونان أشكلوا وصاغوا موضوع الحرية والحرية الفردية في صيغة أخلاقية. ولكن للأخلاق في هذا السياق معنى محدد عند اليونان، وهو الخُلُق، أي نوع من الأسلوب في الحياة وطريقة في التصرف والسلوك. إنها طريقة في العيش وفي التعامل بشكل مرئي مع الآخرين. ويترجم هذا الخُلُق في طريقة اللباس والتصرف والكلام والهدوء الذي يستجيب به المرء تجاه جميع الأحداث. إن هذا الخُلُق يعد بمنزلة الاستجابة الملموسة لمعنى الحرية. وهذا يعني أن ما يهتم به اليوناني، وفقا لتحليل فوكو، هو ممارسة الحرية، مما ينجم عنه ربط مباشر بين الحرية وبين الخُلُق، أو بتعبير آخر، إن للحرية - بوصفها ممارسة يومية - علاقة وطيدة بل ضرورية مع ضبط النفس والاهتمام بالنفس والاعتناء بها.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي حدود هذه الحرية، خصوصا إذا علمنا أن اليونان القديمة كانت تعيش ضمن نظام ثقافي واجتماعي قائم على انقسام المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأحرار وطبقة العبيد؟ لا شك في أن اليوناني كان يدرك أن الحرية تعني انعدام العبودية، وهو معنى مغاير للمعنى الحديث للحرية، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه المعنى السياسي، لأن عدم العبودية تجاه الآخرين أصبح شرطا، وبالتالي فإن العبد ليس مطالبا بالأخلاق، بحكم غياب الحرية. ولكن للحرية في هذا السياق الثقافي معنى آخر يتمتع بأهمية خاصة في نظر فوكو، وهو ألا يكون المرء عبدا لشهواته ونزواته، وهذا يتطلب قدرا من السيطرة على النفس، ونوعا من السلطة على النفس، وإرادة في قيادة النفس.

ولكن، هنالك هذا الاعتراض الشائع، على مثل هذه الأخلاق، وهو: أليس الاهتمام بالنفس نوعا من الأنانية؟ وبالتالي يطرح السؤال: ما علاقة الاهتمام بالنفس بالاهتمام بالآخر؟ خصوصا إذا علمنا أن أي فهم للأخلاق يستوجب التعامل مع الآخر. يرى ميشيل فوكو أن الاهتمام بالنفس عند اليونان مبدأ أخلاقي في ذاته **أولا**. **وثانيا**: أن هذا المبدأ الأخلاقي يتضمن علاقات مع الآخرين، وذلك على اعتبار أن الخلق يقتضي الاهتمام بالآخرين، وأن الرجل الحر الخَلُوق هو الذي يعرف كيف يهتم بالآخرين، من خلال قيادته على أفضل وجه

لزوجته وأولاده وعائلته ومنزله. من هنا، فإن الاهتمام بالنفس يتضمن فنا كاملا يسميه فوكو «فن الحكم والقيادة»(105). **وثالثا**، إن الاهتمام بالنفس قد أصبح شرطا للحكم في المدينة، ولحكم الجماعة، أو لتولي مناصب عامة كمنصب القضاء أو في علاقات الصداقة التي تتمتع بمكانة مهمة في اليونان القديمة، وكذلك الحال في الدراسة والتعليم الذي يقتضي الاستماع والإنصات إلى درس المعلم. ومن هنا خلص الفكر الأخلاقي اليوناني إلى الإقرار بالحاجة إلى القائد والمستشار والصديق والمعلم، أو إلى من يقول الحقيقة. وتعتبر هذه الأشكال من العلاقات بمنزلة الدليل على صلة الاهتمام بالنفس من خلال الاهتمام بالآخر. ويعتبر سقراط مثالا نموذجيا للفيلسوف الذي اهتم بنفسه، وفي الوقت نفسه اهتم بغيره، وذلك من خلال مختلف محاوراته ومناقشاته مع الآخرين، ودعوته الدائمة لهم بضرورة الاهتمام بالنفس(106).

وتتجلى بوضوح علاقة الاهتمام بالنفس بالآخرين في موضوع السلطة، فإذا كان الفكر الأخلاقي اليوناني يتحدد في مقابل الاستعباد، فإنه كان يرى أن الخطر الأكبر يتمثل في تجاوزات السلطة، حيث يتم خرق القانون، والاستسلام للنزوات والرغبات والأهواء. ولقد توقف الفكر الأخلاقي والسياسي اليوناني كثيرا عند صورة الطاغية الذي يستغل قوته وثروته ونفوذه من أجل تحقيق نزواته ورغباته، وبالتالي لا يتردد في الظلم والاعتداء على الآخرين، وفرض سلطته الجائرة. إن هذا الطاغية يظهر في الحقيقة كأنه عبد لأهوائه ونزواته، وفاقد للسيطرة على نفسه، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم الاهتمام بالنفس. وبهذا المعنى فإن الاهتمام بالنفس يعني ممارسة السلطة على النفس، بحيث يتحول الاهتمام بالنفس إلى قاعدة أساسية وشرط أولي لممارسة الحكم. يقول ميشيل فوكو: «إن الطغيان ناتج عن عدم الاهتمام بالنفس والوقوع فريسة وعبدا للأهواء. وذلك لأنك إذا اعتنيت بنفسك كما يجب، أي أنك إذا عرفت معرفة وجودية من تكون، وإذا عرفت حقيقة ما تقدر عليه، وإذا عرفت ماذا يعني أن تكون مواطنا في المدينة، وسيدا لمنزلك، وإذا عرفت الأمور التي يجب الاهتمام بها، والأمور التي يجب تركها، وإذا عرفت أخيرا أنه يجب عليك ألا تخاف من الموت، عندها فإنه لا يمكن أن تتجاوز سلطتك وتتعدى على الآخرين»(107).

وعلى الرغم من تأكيد فوكو علاقة الاهتمام بالنفس من خلال الاهتمام بالآخر، غير أنه أشار إلى مسألة منهجية مهمة، وهي أننا: «لا نستطيع القول إن الرجل اليوناني الذي يهتم بنفسه كان عليه أن يهتم بالآخرين أولا. إن هذا الموضوع لم يتم طرحه إلا متأخرا. فمن غير الوارد إعطاء الأولوية للاهتمام بالآخر قبل الاهتمام بالنفس. إن الاهتمام بالنفس اهتمام أولي أخلاقي، وذلك بالنظر إلى أن العلاقة مع الذات سابقة وأولية وجوديا أو أنطولوجيا»(108). صحيح أن موضوع الاهتمام بالنفس قد تحول في المسيحية إلى عملية إنكار للنفس

وإلى قطع للعلاقة مع الشؤون العامة، ولكن في اليونان القديمة كان الاهتمام بالنفس لا يتعارض مطلقا مع الاهتمام بالآخرين[109].

6 ـ في قول الحق

على أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن القدماء من اليونان والرومان لم يقصروا أخلاقهم على الجنس، بل كانت لهم أخلاق سياسية، وعلى رأس هذه الأخلاق على الإطلاق الصراحة (parresia)، أو قول الحق [110](dire vrai). ولقد خص فوكو هذه الصفة بدروس عديدة، لا يتسع المجال لتحليلها، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى بعض معانيها الأساسية، وذلك لصلتها المباشرة بما نقصد إلى إثباته في خاتمة هذا البحث.

تعني الصراحة من بين ما تعني «قول كل شيء»، و«القول الصريح»، و«حرية الكلمة». وهي فضيلة من الفضائل الأخلاقية، وصفة من الصفات الخيرة، بما أننا نتحدث عن المرء الصريح والصادق والشجاع، في مقابل المنافق والكاذب والجبان. وهي واجب أخلاقي، وذلك بحكم أن الإنسان يجبُ عليه أن يكون في بعض الحالات والأوضاع على الأقل صريحا. وهي تقنية أو طريقة معينة، بما أن هنالك من يعرف كيف يستعمل الصراحة، ومن لا يعرف ذلك، خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالشخص المعني بتوجيه الآخرين ومساعدتهم على تشكيل وتكوين أنفسهم. نقرأ هذه المعاني عند الفلاسفة والعلماء اليونان والرومان ومنهم: أفلاطون وجلينوس وفلوطرخوس، ومارك أوريلوس وأبيكتاتس، وغيرهم.

ومن بين المعاني التي توقف عندها فوكو ما تعلق بتوجيه الأمير، ونوع الخطاب الذي يوجه إليه كفرد يجعله فاضلا، وشخصا مقبولا أخلاقيا وقادرا على أن يهتم بنفسه وبالآخرين في الوقت نفسه. ولقد قدم فوكو في هذا السياق مثالا نموذجيا، وهو علاقة أفلاطون بالشاب ديون (Dion)، وذلك وفق رواية بلوتارك الذي وصف هذا اللقاء وكيفية تعرف الشاب الذي كان يعيش في قصر الطاغية دونيس (Denys) على أفلاطون والتحاقه بمدرسته، حيث برزت طبيعته الخيرة بعكس ما كان عليه عندما كان في القصر. ولذلك سيحاول هذا الشاب إقناع عمه الطاغية بمتابعة دروس أستاذه، حيث نقرأ حوارا ثلاثيا بين أفلاطون ودونيس الطاغية والشاب ديون، وكان موضوعه الفضيلة، خصوصا فضيلتي الشجاعة والعدل، حيث بيَّن أفلاطون أن حياة العادل سعيدة وحياة الظالم شقية.

لم يحتمل الطاغية هذه النتيجة، لأنه اعتبرها موجهة ضده. ولكي يعبر عن غضبه واستيائه، طرح على أفلاطون هذا السؤال: ماذا جئت تفعل في صقلية؟ وكان جواب أفلاطون: «ابحث عن إنسان خير». لم يزد جواب أفلاطون إلا غضبا للطاغية الذي قرر طرده، ولكن تلميذه ديون بقي صريحا مع عمه الطاغية، ولم يتردد في مصارحته وقول الحق بل والشجاعة في قول الحق.

إن هذه الحادثة تبين بلا شك مبدأ الصراحة من جهة أفلاطون، الذي قدم رأيه في الفضيلة، خصوصا فضيلة العدل، والعلاقة بين العدل وبين السعادة، سواء في درسه أو أمام الطاغية، كما تبين هذه الحادثة استمرار تلميذ أفلاطون في قول الحق أمام الطاغية؛ حتى عندما قرر الطاغية معاقبة أستاذه ولذلك لم يتردد في مصارحته ومخاطبته بما هو حقيقي، وهو ما يعني أن الصراحة أو قول الحق «مهمة لا متناهية، واحترامها واجب لا يمكن لأي سلطة أن تقتصد فيه، إلا إذا فرضت صمت الاستعباد»[111]. وبلا شك فإن توقف فوكو بالتحليل عند أخلاق الصراحة يؤكد على موضوع أساسي، يمكن إجماله في الدعوة إلى الأخلاق السياسية[112].

7 ـ من الماضي إلى الحاضر

إن السؤال الأولي الذي يطرح نفسه، سواء تعلق الأمر بالجنس أو بقول الحق أو بفن الوجود، هو ما علاقة هذا التاريخ الذي يعود إلى ما قبل الميلاد، وإلى القرنين الأول والثاني الميلاديين بحياة المجتمعات المعاصرة عموما، وبالمجتمعات الغربية خصوصا؟

استقى فوكو فكرة الأخلاق، بما هي أسلوب في الحياة، من المؤرخ الأمريكي بيتر براون (Peter Brown)[113]. وتتميز هذه الأخلاق ـ بوصفها أسلوبا في العيش ـ بكونها تتوجه إلى عدد محدود من الأفراد، ولا تطلب من الجميع أن يمتثل إلى مخطط واحد من التصرف. أي، أنها تخص نخبة من الأفراد الأحرار. ولكن مع ذلك، فإن هذه الأخلاق قد تمددت وتوسعت في المرحلة الرومانية، على الرغم من أن الجميع لم يكن مجبرا على اتباعها. لقد كانت أخلاقا اختيارية[114].

وبالنظر إلى التحليلات التي أجراها على هذه الفترة، فإن فوكو لا يتردد في تعريف الأخلاق بالحرية، أو كما قال في واحد من حواراته الأخيرة: الاهتمام بالنفس بوصفه ممارسة للحرية «ليست الأخلاق إلا ممارسة واعية للحرية»[115]. كما قال: «تعتبر الحرية بمنزلة الشرط الوجودي للأخلاق، ولكن الأخلاق هي الشكل الواعي الذي تتخذه الحرية»[116]. إذا كان هذا القول يفيد تلازم الأخلاق والحرية، فإنه يطرح سؤالين أساسيين: **الأول** خاص، وهو: لماذا هذا الربط بين الأخلاق والحرية، خصوصا إذا علمنا أن الأخلاق التي درسها هذا الفيلسوف ترتبط ارتباطا عضويا بمسألة الجنس؟ لا نعتقد أننا نجانب الصواب إذا قلنا إن أهم قيمة أخلاقية وسياسية دافع عنها فوكو هي قيمة الحرية من حيث هي ممارسة، وبما أن الجنس يعد جزءا من حياتنا ومن سلوكنا، فإنه بالتالي يشكل جزءا من حريتنا التي يجب أن نستمتع بها، مثلما نستمتع بحريتنا في الإبداع. يقول: «إن الجنسانية شيء نبدعه بأنفسنا، إنه إبداعنا. وعلينا أن نفهم أنه مع رغباتنا، ومن خلالها تؤسس أشكال جديدة من العلاقات، وأشكال جديدة من الحب والإبداع. إن الجنس ليس قدرا محتوما، وإنما هو إمكانية لبلوغ حياة مبدعة»[117].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن فوكو يطالب بالحق في الحرية الجنسية كجزء من الحقوق المدنية، وأن يكون على رأس هذه الحقوق، الحق في اختيار الفرد لجنسه. وبالنظر إلى ما يلقاه هذا الحق من مقاومة ورفض، فإن فوكو يرى ضرورة النظر إلى هذا الموضوع على انه عملية تحرر لاتزال تشق طريقها في مختلف المجتمعات وبدرجات مختلفة. وأن ما تحتاج إليه الحركات الجنسية المثلية والنسوية هو إبداع أشكال جديدة من الحياة والعلاقات والصداقات في المجتمع وفي الفن وفي الثقافة. وأنه لا يكفي أن تؤكد هذه الحركات على هويتها، بل تؤكد قوتها الإبداعية. إن الحركات الجنسية، في نظره، ليست مدعوة إلى إبداع ثقافتها الخاصة، بل إلى إبداع ثقافة لها صلة بالجنس، وذلك بهدف الابتعاد عن النزعة الماهوية أو الموقف الجوهري للهوية، ومن هنا ضرورة التخلي عن فكرة الفن المثلي أو الرواية الإباحية، لكونهما يقومان على تصور ماهوي للهوية، في حين أن المطلوب هو بناء هوية أو ذات قابلة للتغيير والتحويل والتجميل والإبداع[118]. ويتمثل المظهر الإبداعي في الجنس في تحويل الجسد إلى مصدر لعديد الرغبات واللذات، وهذا من خلال الدفاع عن الحق في التجريب والاختبار، أو كما قال: «إن الغاية هي تجريب واختبار الرغبة وإمكاناتها»[119].

وبلا شك فإن هذه الدعوة إلى الحرية تتناسب والسياق التاريخي والثقافي الذي عرفته أوروبا بعد الانتفاضة الطلابية سنة 1968. يقول: «لفترة طويلة ظن العديد من الناس أن صرامة القوانين الجنسية، في شكلها الذي نعرفه، كانت لازمة للمجتمعات المسماة «رأسمالية». في حين، أن رفع هذه القوانين وتفكيك الممنوعات قد تمت بيسر أكثر مما كنا نتوقع. ومشكلة الأخلاق - بوصفها شكلا وأسلوبا نصبغه على سلوكنا وتصرفنا وحياتنا قد طرح من جديد. وبالجملة، لقد أخطأنا في الاعتقاد أن الأخلاق تكمن في المنع، وأن رفع هذه الموانع يحل المسألة الأخلاقية»[120]. يشير النص إلى مسائل فكرية وتاريخية متعلقة بالجنس وعلاقته بالرأسمالية، وموقف نظرية التحليل النفسي، خصوصا في صورتها الفرويدية الماركسية[121]. كما يشير إلى مسألة اجتماعية وثقافية متصلة بالحركة الطلابية المعروفة بانتفاضة 1968، ودفاعها عن الحرية عموما والحرية الجنسية على وجه الخصوص، وما أدت إليه من ظهور العديد من الحركات الاجتماعية والثقافية المطالبة بالحرية الجنسية، خصوصا حركة المثليين والحركات النسوية المختلفة. وفي تقدير ميشيل فوكو، فإن ما تحتاج إليه تلك الحركات هو نوع من فن العيش وأسلوب في الحياة أكثر منه إلى علم أو معرفة علمية خاصة بالجنس. وعليه، فإننا لا نستطيع فهم كتابة تاريخ الجنسانية خارج السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الغربي عموما، والفرنسي على وجه التحديد، الذي أعقب أحداث ما يعرف بالانتفاضة الطلابية.

كما تطرح علاقة الأخلاق بالحرية سؤالا ثانيا عاما وهو: ما الفائدة من تلك الأخلاق اليونانية الحرة بالنسبة إلى عصرنا، خصوصا إذا علمنا أن ميشيل فوكو أكد - في أكثر من سياق

- أن ما يعنيه ويهمه هو كتابة تاريخ الحاضر، وأن وظيفة الفلسفة هي تشخيص الحاضر؟[122].

قدم ميشيل فوكو أكثر من فكرة تؤكد في مجملها على المنحى العام لهذا لفيلسوف الذي يرفض تقديم بدائل جاهزة ونماذج مصممة تصميما صوريا، وإنما تشير إلى إمكانات وتحيل إلى علامات، ومن هذه العلامات أنه ينبهنا إلى «أن إعادة التفكير في اليونان اليوم تقتضي ألا نجعل من ميدان الأخلاق اليونانية ميدانا متميزا نحن في حاجة إليه لكي نفكر في أحوالنا، ولكن تمكين الفكر الأوروبي للانطلاق من جديد، وذلك انطلاقا من التجربة اليونانية المعطاة بحيث نكون أحرارا كلية إزاءها»[123]. هذا يعني أن دراسة التراث اليوناني يجب ألا تتحول إلى إقامة قوائم إيجابية وأخرى سلبية، وتمييز ما هو نافع عما هو ضار، وإلى ما يجب الأخذ به، وما يجب تركه. ليس الهدف من العودة إلى اليونان تثبيت حدود ولا إقرار برنامج مسبق، بل يجب «أن ننظر إلى التجربة اليونانية بطريقة واحدة؛ آخذين بعين الاعتبار دائما اختلاف السياقات، ومبينين الجزء الذي يمكن إحياؤه من هذه التجربة، والجزء الذي يمكن أن نهمله»[124]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هو: ما المعيار الذي يجب اعتماده في هذه العملية الانتقائية؟ لا نجد عند فوكو جوابا واضحا وصريحا عن هذا السؤال، وإنما تحليلات تؤدي، في تقديرنا، دور المؤشر والعلامة لا أكثر ولا أقل.

يؤكد هذا المنحى ما نقرأه في موضوع جماليات الوجود أو أسلبة الوجود الذي ميز اليونانيين القدماء. يقول: «إنني أتساءل إن لم تكن مشكلتنا اليوم، بطريقة معينة، هي المشكلة نفسها بالنسبة إلى القدماء، فالأغلبية لا تؤمن بتأسيس الأخلاق على الدين، ولا ترغب أيضا في نظام أخلاقي شرعي يتدخل في حياتنا الأخلاقية الشخصية والحميمة. إن الحركات التحررية المحدثة تعاني غياب مبدأ تؤسس[125] عليه أخلاقا جديدة. إنها في حاجة إلى أخلاق، ولكنها غير قادرة على إيجاد أخلاق غير قائمة على ما يعتبر معرفة علمية لما هي الذات أو الأنا، والرغبة، واللاشعور... إلخ»[126]. من البين أن فوكو يعيد في هذا النص طرح الإشكالية التي سبق له أن عرضها في إرادة المعرفة، حيث ميز بين علم للجنس خاص بالغرب، وبين فن شبقي خاص بالشرق، ولكن الآن يعطيها صبغة عامة متمثلة في فنون الوجود، أو أسلبة الحياة. كما أنه من الواضح أن تاريخ الجنسانية مشروع يستجيب لما يعرف بالحركات الاجتماعية والثقافية التي أعقبت الانتفاضة الطلابية، ولكن هذا لا يعني أن اليونان قد تتحول إلى نموذج أخلاقي، والسبب في ذلك أن المعاصرين على الرغم من حاجتهم إلى الأخلاق، فإنهم - وفقه، لا يميلون إلى تأسيسها على مبدأ ديني أو فلسفي نظري، وهنا يُطرَح سؤال أساسي في نظرنا، وهو: هل في تردد فوكو في تأسيس الأخلاق، وفي الوقت نفسه رفضه الأخلاق بوصفها نظاما دينيا أو نسقا فلسفيا، ما يشي بالقول بأخلاق في حدودها الدنيا كما دعا إلى ذلك ليبوفتسكي؟

إن طرحنا لهذا السؤال الأساسي مبعثه جملة من الأفكار التي نقرأها عند فوكو في تأويله للأخلاق اليونانية. ومن هذه الأفكار رفضه تحويل الأخلاق اليونانية إلى نموذج أخلاقي. يقول: «لا نجد حلا لمشكلة في الحل الذي قدم لمشكلة مطروحة في حقبة مغايرة من قبل أفراد مغايرين أو مختلفين، إن ما أود القيام به ليس تاريخا للحلول»[127]. بل تاريخا للمشكلات، أو الأشكلة، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لأن البشر يطرحون مشكلات زمانهم ويقدمون حلولا لها، وفق فهمهم وقدرتهم، وليس هنالك حل صالح لكل زمان ومكان، والحق فإن هذا الطرح يستحق التدبر، خصوصا بالنسبة إلى الفكر العربي الذي أشكل عليه موضوع التراث.

كما يقر بمبدأ منهجي وأخلاقي في الوقت نفسه، وهو «إن إعمال النظر/ الفكر لا يعني التنديد بالشر الذي يسكن ضمنيا أو سريا كل ما هو موجود، وإنما استشعار الخطر الذي يهددنا في كل ما هو عادي أو اعتيادي، وتحويل كل ما هو راسخ إلى إشكالية. «تفاؤل» الفكر، إذا وجب استعمال هذا اللفظ، هو أن يعرف بأنه لا وجود لعصر ذهبي»[128]. فمثلا لا يمكن إنكار أن المجتمع اليوناني كان مجتمعا ذكوريا، حيث المرأة لا تتمتع بأي حقوق، بل يمكن القول إنها تخضع للقمع، وذلكً من جهة أن رغبتها الجنسية لم تكن لها أي أهمية أو اعتبار بالنسبة إلى الرجل اليوناني، وأن حياتها كانت تابعة لولي أمرها، سواء كان في صورة الأب أو الزوج أو الوصي. وفي المقابل هنالك اعتراف بالمثلية عبر عنها أدب يوناني، يعتبر إلى حد كبير أدبا غزيرا مقارنة بالثقافات القديمة الأخرى، خصوصا ما يعرف بأدب الغلمان. ولكن ما يلاحظه فوكو، في هذا السياق، هو أن حب الغلمان قد طرح على اليونانيين مشكلة استعصى عليهم حلها، والدليل على ذلك أنه لو لم تكن مشكلة ما تحدثوا عنها، ولتعاملوا معها مثلما تعاملوا مع النساء.

هذا بالإضافة إلى أن الجنس عند اليونان كان يحمل في نظرهم بعض المخاطر، التي لم تصل إلى الحد الذي نظرت إليه المسيحية، ولكن هنالك اهتماما ببعض مخاطر الجنس، كما يشير إلى ذلك الطبيب أبقراط، الذي كان يدعو إلى عدم ممارسة الجنس في كل وقت، وفي كل فصل، ولكن بالجملة فإن الفعل الجنسي في اليونان كان يمثل فعالية ثم أصبح في المسيحية فعلا سلبيا[129]. على أن ما يحتسب لليونان، في نظر فوكو، هو تأكيدهم ضرورة السيطرة على الذات، والتحكم في الذات، وقيادة الذات، وأن يجاهد الإنسان نفسه وألا يصبح عبدا لشهواته ورغباته وأهوائه. باختصار، على الإنسان في اليونان أن يكون سيد نفسه. فلا وجود في اليونان لمعنى «المنحرف» في مقابل «الطبيعي»، كما هي الحال في الثقافة الغربية الحديثة التي حلل فوكو بعض مظاهرها، خصوصا ما تعلق بالجنون والمرض والجريمة، وإنما يتعلق الأمر بالإفراط والتفريط أو بالاعتدال. ولقد كان الحكم الأخلاقي حول الإفراط أو التفريط يترجم في الحكم بسوء السمعة. وعلى العكس من ذلك، فإن المعتدل يصبح مثلا يقتدى به. ولقد كان التقشف الجنسي ترفا تمارسه النخبة لكي تشكل حياتها تشكيلا جميلا ومكثفا.

وعليه، فإن ما يستشف من أخلاق اليونان القديمة هو فن الوجود، أو جماليات الوجود، أو أسلبة الحياة، أو تحويل الذات إلى أثر فني. تلك هي الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من الثقافة القديمة. وإذا كان القدماء يهدفون إلى حياة جميلة فما الذي نبحث عنه اليوم بالاعتماد على علم الجنس وعلم النفس؟ يرى فوكو أنه لا يجب الربط بين المشكلات الأخلاقية والمعرفة العلمية، وإنما يجب قراءة تراث الإنسانية وما تضمنه من إجراءات وقوانين وقواعد وحكم وأفكار تساعدنا على أن نشكل نظرة وتصورا يمكن أن يكون مفيدا في تحليل ما يدور حولنا. يقول: «ليس علينا أن نختار ما بين عالمنا وعالم اليونان. ولكن بما أننا نستطيع ملاحظة أن بعض مبادئ أخلاقنا ترتبط بلحظة معطاة في جماليات الوجود، فإنني أعتقد أن تحليل مثل هذا النوع قد يكون مفيدا ونافعا لنا»[130]. لذا لا يتردد فوكو في الدعوة إلى تحويل النفس إلى أثر فني، بل إننا نجده يعترض على فكرة أن يكون الفن موضوعا للمتخصصين والفنانين، ويطرح تساؤلا دالا، هو: «ألا يمكن لحياة كل فرد أن تتحول إلى أثر فني؟ لماذا تتحول اللوحة والمنزل إلى موضوع فني، ولا تتحول حياتنا إلى أثر فني؟»[131].

ثالثا: تعقيب نقدي

غني عن البيان، أن ما بعد الحداثة قد تم نقدها بأشكال مختلفة، وليس هدفنا أن ننظر في تلك الجوانب النقدية المختلفة التي بلغت حد الرفض عند فريق من النقاد[132]، وإنما حسبنا الإشارة إلى بعض الجوانب المتصلة بموضوعنا. ومن هذه الجوانب ما يتصل بالموقف من الكلية/ الكونية التي تتصل بالموقف الأخلاقي اتصالا مباشرا. وفي هذا السياق، رأى تيري إيجلتون في كتابه «أوهام ما بعد الحداثة»، أن رفض فكرة الكلية يعود إلى ضعف في ما بعد الحداثة، يتمثل في عدم قدرتها المعرفية. يقول: «إن النبذ الذي يبديه الراديكاليون لفكرة الكلية بدافع من رهاب الكلية ليس بالأمر الذي ينطوي على المحاسن وحدها، فهو يعني - فيما يعنيه - أن يوفر هؤلاء الراديكاليون لأنفسهم شيئا من العزاء هم في أمس الحاجة إليه»[133]. ولكن هذا لم يمنع هذا الناقد من الإشارة إلى بعض الجوانب الإيجابية لما بعد الحداثة، خصوصا طبيعة نقدها الذي منح «في أشكاله الكفاحية صوتا للمذلين والمهانين، وبذا هددت بأن تهز هوية النظام المهيبة والمتغطرسة من جذورها»[134]. ولا شك في أن إحدى العلامات القوية لما بعد الحداثة تعود إلى طابعها النقدي الجذري الذي استهوى العديدين، خصوصا في بداياتها الأولى، وسمح لها بأن تشكل نوعا من اليسار الجديد، خصوصا من حيث ارتباطها بقضايا المهمشين والنساء والهوية والتحرر والاختلاف وإنسان العالم الثالث، وبكل ما يتصل بمشكلات ما بعد الاستعمار. ولكن ما يلاحظ على هذا النظام النقدي هو أنه يتصف بالعديد من الثنائيات والازدواجيات التي أصبحت تشكل

سمة خاصة بها «فعلى الرغم من كل الكلام على الاختلاف والتعددية والتغاير، فإن نظرية ما بعد الحداثة غالبا ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة تماما، حيث يصطف «الاختلاف» و«التعدد» وأنواعهما على نحو أنيق في جهة من السياج النظري وقد أضفيت إليهم الصفة الإيجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضهم أماكنها المشؤومة في الجهة الأخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض: الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية»(135).

وفي سياق قريب من هذا الطرح الماركسي، هنالك من يرى فيما بعد الحداثة علامة على التحولات الاجتماعية والثقافية. فمثلا، يفسر عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين في كتابه «نقد الحداثة»، ما يسميه «موجة ما بعد الحداثة» بالانقلاب الذي حدث للمثقفين في علاقتهم بالتاريخ والذي يعود إلى سببين: «السبب **الأول** هو أن الحداثة غدت إنتاجا واستهلاكا بالجملة، وأن عالم العقل الخالص اجتاحته منذئذ الجماهير التي تضع أدوات الحداثة في خدمة أدنى الطلبات، لا بل أكثرها لا عقلانية. والسبب **الثاني** هو أن عالم العقل الحديث تزايد خضوعه في هذا القرن لسياسات التحديث وللدكتاتوريات القومية»(136).

وعلى المستوى الفلسفي، فإن نقد ما بعد الحداثة يرتبط بلا أدنى شك، بما قدمه الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس في كتابه «الخطاب الفلسفي للحداثة»، حيث وصف فلاسفة ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، وذلك بحكم ارتباطهم بالميراث الهيجلي اليميني وعلى رأسه نيتشه(137). وإنه «مع دخول نيتشه إلى قول الحداثة تغيرت المحاججة رأسا على عقب»(138). يظهر ذلك جليا في رفضه للعقل وللمعايير. وفي تقدير هابرماس، فإن نقد نيتشه نقرأه في أعمال جورج بتاي وليوتار وفوكو ودريدا، مع فروق في استخدام التاريخ والأنثروبولوجيا والميتافيزيقا. وبدوره لم يتردد الفيلسوف الكندي شارل تايلور في كتابه: منابع الذات، تشكل الهوية الحديثة، في اعتبار ما بعد الحداثة مجرد حالة دعائية صاخبة، تم تشكيلها وبناؤها لصالح الحداثة، وذلك باسم حرية بدون عائق أو قيد، مستثنيا أعمال الفيلسوفين جاك دريدا وميشيل فوكو، وذلك نظرا لوزنهما الفلسفي(139).

وفي تقديرنا، فإن التقييم العام الذي قدمه هويسنز(Huyssens) لما بعد الحداثة يعد تقييما موضوعيا إلى حد كبير. يقول: «إن ما يظهر من جهة - باعتباره آخر صرعة، وخبطة إعلامية ومجرد شاهد زور - إنما هو في الحقيقة نتاج تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، وهو تغيير في المعنى نجح مصطلح «ما بعد الحداثة» في وصفه فعليا، وإلى الآن على الأقل. طبيعة هذه التحولات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضوع نقاش، غير أن التحولات نفسها هي أمر واقع فعلا. لا أريد أن يفهم من كلامي أن تحولا شاملا قد حدث في سلسلة النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. مثل هذا الزعم هو مبالغة واضحة. غير أنه يمكن القول إن هناك قطاعا مهما من ثقافتنا عرف تحولا ملحوظا في صياغات المعنى والممارسات والخطاب، تحولا

يكفي ربما لبلورة سلسلة من قضايا وتجارب وفرضيات ما بعد الحداثية، وعلى نحو يمكن تمييزه من الحقبة السابقة»[140]. ولذا تعد ما بعد الحداثة تعبيرا عن «التغير الثقافي (...) المرتبط ببعض التغيرات السياسية والاقتصادية في تطور النظام الرأسمالي، ودخول أسلوب جديد من الخبرة في الزمان والمكان»[141].

وعلى المستوى الأخلاقي، فإننا لا نجانب الصواب كثيرا، إذا ما وصفنا الموقف الأخلاقي لما بعد الحداثة بالموقف العدمي، وحجتنا في ذلك أن بعض فلاسفتها وخصومها معا يستعملون هذا الوصف، ولكن بدلالات ومقاصد مختلفة. فقد وصف جياني فتيمو، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة، في كتابه «نهاية الحداثة .. الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة»، موقف ما بعد الحداثة بالعدمي، وبين أصوله عند نيتشه وهيدجر. يقول: «تتخذ لفظة العدمية هنا المعنى الذي أعطاه نيتشه لها في الملاحظة الافتتاحية للطبعة القديمة لمؤلفه «إرادة القوة»: الوضع حيث يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول. ولكن هذا المعنى للفظة عدمية يلتقي بشكل إجمالي بتعريف هيدجر لها: العملية التي بها، في نهاية المطاف (لم يعد ثمة شيء) فيما يتصل بالوجود»[142].

ولقد خص جيل دلوز فصلا كاملا لمفهوم العدمية في كتابه «نيتشه والفلسفة»، حيث بيَّن أصل الكلمة، ومعانيها الأساسية، وصلتها بفكرة نيتشه عن «موت الإله»، واستعمالها في نقد هيجل، وتأسيس نظرية الإنسان الأعلى... إلخ. وأحالها على معنيين أساسيين، هما: العدم والنفي. يقول دلوز: «وهكذا ينفي العدمي الله والخير وحتى الحقيقة... لا شيء حقيقيا ولا شيء خيرا...»[143]. وبلا شك فإن كتابات فلاسفة ومنظري ما بعد الحداثة الفرنسية تحيل على العدمية، سواء من جهة المفهوم أو من جهة فلاسفة العدمية، وعلى رأسهم نيتشه وهيدجر. ومن المعلوم أن الفلسفة الفرنسية في صورة ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة، وكما يمثلها فوكو ودريدا ودلوز وليوتار وبودريار ذات أصول نيتشوية وهيدجرية. ولقد أرخ وحلل ونقد هذا المعطى فيلسوفان فرنسيان هما: ليك فيري وألان رينو في كتابيهما «فكر 68»، و«النسق والنقد... مقالة في نقد العقل في الفلسفة المعاصرة»[144].

وعليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: عن أي عدمية نتحدث عندما يتعلق الأمر بثلة الفلاسفة الذين تناولنا جوانب من آرائهم في هذا البحث؟ ليس غرضنا من طرح هذا السؤال هو أن نفصل القول فيه من جديد، وذلك لأننا نعتقد أن ما قدمناه سابقا يشكل إجابة أولية، ولكننا نريد أن نقدم بعض الجوانب التي تسعفنا لتشكيل موقف محدد من أخلاق ما بعد الحداثة.

يحدد أندريه لالاند العدمية في قاموسه الفلسفي بأنها «أ - مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق. ب - مذهب ينفي وجود أي حقيقة أخلاقية»[145]. ومن البين أن هذا المعنى الاصطلاحي ينطبق إلى حد كبير على ما ذهب إليه فلاسفة ما بعد الحداثة، خصوصا ليوتار وبودريار، وذلك لقول الأول بالاختلاف والتعدد والتفرد وغياب القواعد، وهو ما دفع أحد النقاد إلى القول: «إن

ليوتار لا يستطيع أن يعطي لضحايا الخلاف التزاما أخلاقيا، وعلى وجه الخصوص لضحايا غرف الغاز النازية [وأن] نقد ليوتار للذات يجعل أي شهادة عن الخلاف شيئا أحمقا، مادام لن يكون هناك أي شخص تقدم له الشهادة»[146]. ولقد قال بودريار بالعدمية بشكل صريح كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

ولكن، ما ذهب إليه ليبوفتسكي من دعوة إلى أخلاق الحد الأدنى، وما حاول ميشيل فوكو استخلاصه من التجربة التاريخية اليونانية ومن ثم تعميمه، ونقصد بذلك الاهتمام بالنفس والصراحة أو الشجاعة في قول الحق أو ما اصطلحنا عليه بالأخلاق السياسية، خصوصا فكرة فن الوجود، يطرح مشكلة التطبيق الآلي للعدمية على هذين الفيلسوفين. من هنا نرى ضرورة تقديم مقاربة مغايرة تسمح لنا باستخلاص نتيجة تتناسب ومختلف التحليلات التي قدمناها في هذا البحث، خصوصا ما تعلق بأخلاق الجنس التي تناولها بقدر من التفصيل.

ولعل المدخل المناسب لتحقيق هذا الهدف هو الإشارة بداية إلى مسألتين: **المسألة الأولى** هي أنه إذا كانت ما بعد الحداثة في عمومها تتصل بميراث العدمية وبنيتشه وهيدجر على وجه التحديد، فإنها تتصل كذلك بالميراث الكانطي وبتأويل معين للفلسفة النقدية الكانطية، وهذا بيِّن فيما سبقت الإشارة إليه، خصوصا عند ليوتار وليبوفتسكي وفوكو. **والمسألة الثانية** هي تلك العلاقة التي تم التشديد عليها من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة، ألا وهي علاقة الأخلاق بالجمال[147]، حيث استبدل ليوتار الجمال بالأخلاق، وحاول فوكو الجمع بينهما باسم فن الوجود. وفي الحالتين، فإن مصدر هذه العلاقة هو تلك الصلة التي نسجتها ما بعد الحداثة بالفلسفة الكانطية. ومما لا شك فيه أن العلاقة بين الجمال وبين الخير علاقة ملتبسة، وذلك بحكم أن الجمال موضوع تأمل، في حين أن الخير موضوع عمل وتصرف. من هنا، يرى بعض الباحثين أن المدخل المناسب لهذه العلاقة يكمن في التأكيد على أن خصوصية الجمال الأخلاقي تظهر في الفعل بما هو إبداع ذاتي. وأن الفعل الجميل تعبير عن فعل قائم بذاته يترجم الاستقامة والعناية ويبلغ مداه في التسامي(sublime)، بحيث يتجلى الخير في أفعاله، وبذلك نرى الجمال علامة على الخير[148].

بعد هذا التوضيح الأولي لهاتين المسألتين المترابطتين، نرى لزاما علينا التقدم بطرح نعتقد أنه مناسب لقراءة الموقف الأخلاقي لما بعد الحداثة. ويتمثل هذا الطرح المنهجي في توظيف التمييز القائم بين الأخلاق في حدودها الدنيا (Morale minimale)، وبين الأخلاق في حدودها العليا [149] (Morale maximale). يستعمل هذا التمييز كمحاولة للخروج من الصراع بين النزعة الكونية والمطلقة في فلسفة الأخلاق، وبين النزعة النسبية التعددية الخاصة بالمجتمعات أو السياقات الثقافية. يمثل النزعة الأولى على وجه العموم رولز وهابرماس، والثانية فلاسفة ما بعد الحداثة. نقول على العموم، لماذا؟ لأن كل نزعة تتضمن متغيرات داخلية. فعلى سبيل المثال،

لقد انتصر رولز للأخلاق الكونية في كتابه «نظرية في العدالة»، ولكنه اضطر إلى تعديل هذا المنظور نظرا إلى النقد الذي وجه إلى نظريته، بحيث أجرى تعديلا على منظوره الكوني تمثل في حصره في المجتمعات الديموقراطية أو مجتمعات الديموقراطية الليبرالية، كما ميز بين العدل - بما هو قيمة كونية - والخير بما هو قيمة خاصة، ودعا إلى نوع من «التعددية المعقولة» القائمة على الإجماع[150].

وفي مقابل هاتين النزعتين، الكلية والخاصة، أو المطلقة والنسبية، نجد بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يذهبون مذهبا ثالثا، ومن هؤلاء الفيلسوف الأمريكي ولزار (Michael Walzer) الذي قدم تمييزا منهجيا بين أخلاق عليا تتناسب والأخلاق التاريخية والواقعية والاجتماعية، كالأخلاق اليونانية أو الغربية على سبيل المثال، وبين أخلاق دنيا عبارة عن مبادئ عامة ومحدودة ومشتركة داخل هذا التنوع والتعدد الأخلاقي الذي يتشارك فيه النوع البشري[151]، وهو ما أطلقت عليه فيلسوفة الأخلاق الفرنسية مونيك كانتوسبرب (Monique Canto-Sperber) «الكونية السياقية»، كتحقق حقوق الإنسان في سياق ثقافي معين[152]، ودافع عنه أيضا الفيلسوف الفرنسي روان أوجين (Ruwen Ogien) في كتابه «الأخلاق المعاصرة بين النزعة العليا والدنيا»[153]. وعليه يطرح السؤال: هل أخلاق ما بعد الحداثة، خصوصا أخلاق الأنطولوجيا التاريخية أو جماليات الوجود، تتفق وهذا التمييز بين أخلاق دنيا وبين أخلاق عليا؟

إذا كانت أخلاق ما بعد الحداثة - من جهة - تنتصر للعدمي والنسبي والمختلف والمتعدد والمتنوع وغياب القواعد، مثلما هو ظاهر في طرح ليوتار وبودريار، فإنها تتفق، في تقديرنا، مع الطرح المنهجي القائم على التمييز بين أخلاق الحد الأدنى وأخلاق الحد الأعلى، خصوصا عند ليبوفتسكي وميشيل فوكو[154]. وحجتنا في ذلك أن جيل ليبوفتسكي قد عبر عن ذلك بشكل صريح في كتابه «أفول الواجب»، كما أن محاولة ميشيل فوكو استخراج قواعد عامة من التجربة اليونانية دليل على هذا المسعى الباحث خلف التعدد والتنوع والسياق التاريخي عن قواعد مشتركة تتمثل في الاهتمام بالنفس وفن الوجود والصراحة، بل وأكثر من هذا الإقرار بمبادئ عامة لا تتعارض وحقوق الإنسان التي هي مثال نموذجي للأخلاق الكونية المعاصرة، ودليلنا في ذلك هو دفاع ميشيل فوكو عن حقوق الإنسان في كثير من الحالات والوضعيات، وأكثر من هذا دعوته الصريحة إلى اعتماد ثلاثة مبادئ عامة وأساسية في كل أخلاق سياسية، وهي: المواطنة العالمية، والتضامن، والحق في النضال[155]. وأن فن الوجود والحرية يؤسسان لأهم المبادئ الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، ونعني بذلك مبدأ الاستقلالية الذاتية[156]، وما يؤدي إليه من احترام واعتراف واعتراف متبادل بين الأفراد أساسه المساواة في الكرامة والحرية[157]. بل إن هنالك من يذهب إلى أن جماليات الوجود تقود إلى أخلاق نظرية[158].

وفي هذا السياق نرى من المفيد الإشارة، ولو إشارة عابرة، إلى أن الدعوة إلى فن الوجود ليست دعوة خاصة باليونان فقط، ولكننا نقرأها في تراثنا الأخلاقي الإسلامي، خصوصا عند الفيلسوف الكندي الذي قال في كتابه «الحيلة لدفع الأحزان»: «فينبغي إذن ألا نحزن على الفائتات، وفقد المحبوبات، وأن نجعل أنفسنا بالعادة الجميلة راضية بكل حال لنكون مسرورين أبدا»[159].

وإذا صحت هذه القراءة، فإننا نستطيع القول إنه وعلى الرغم من الأشكال النقدية المختلفة الموجهة إلى ما بعد الحداثة، خصوصا في جانبها الأخلاقي، فإنها شكلت إسهاما إيجابيا في النقاش الأخلاقي المعاصر، سواء كان ذلك من جهة المشكلات التي طرحتها، أو الأفكار التي قدمتها، وهو ما دفع ببعض الدارسين إلى الاصطلاح على ما عرفته الفلسفة الفرنسية في ثمانينيات القرن العشرين بـ «المنعطف الأخلاقي لما بعد الحداثة»[160]، وليس ذلك لأن ما بعد الحداثة تحاول إعادة تأسيس أخلاق إنسانية، وإنما لأنها فلسفة تنبهنا إلى المخاطر التي تحدق بنا، وإلى غنى الخطابات المتنوعة، وأن مسؤولية الفكر تكمن في تحليل تلك الخطابات وتفكيكها وليس في ضبطها وتنظيمها[161]. وأكثر من هذا في القدرة النقدية على إعادة النظر في بعض مسلمات أخلاق الحداثة، خصوصا ما تعلق بالموقف من الدين وثقافة الآخر، وهي دعوة مكنت الإنسان المعاصر، عموما، من التعبير عن حياته الروحية بمختلف أشكالها[162]، وسمحت لإنسان العالم الثالث أو العالم النامي أو الجنوبي بالقيام بعملية نقدية للحداثة الغربية وأخلاقها باسم دراسات ما بعد الاستعمار التي تستحق البحث والدراسة، خصوصا من جهة تلك المفارقة الظاهرة والبينة بين قيم التنوير والحداثة، وبين سياسات الاستعمار قديما والعولمة حديثا وآنيا.

الهوامش

1 J. B. Schneewind. La philosophie morale au XX siècle. Quelques contribution de langue anglaise. In. Un siècle de philosophie 1900 - 2000. Paris. Gallimard. 2000. p.121 - 169.

2 حول موضوع عودة الأخلاق انظر:

- Paul Valadie. La morale sort de lombre. In. Archives de philosophies. V.64.N1.2001.p.5 - 20.

- Le magazine littéraire. N361. janvier 1998. p.16 - 108.

- يتضمن هذا العدد المزدوج ملفا باسم: الأخلاق الجديدة، كتب مقالاته نخبة من الفلاسفة الفرنسيين والأمريكيين.

3 - Fréderic Worms. La philosophie en France au XX siècle. Moments. Paris. Gallimard. 2009. p.463.

4 Ibid. p.462.

5 Ibid. p.469.

6 لمعرفة مواقف وكتابات هؤلاء الفلاسفة حول البنيوية، انظر على سبيل المثال:

- إديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، دار عيون، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1986.

7 فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة: محمد القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1982، ص 43.

8 Fréderic Worms. La philosophie en France au XX siècle. op - cite. p.471.

9 Jean - François Lyotard . Le postmoderne expliqué aux enfant . Paris. Galilée . 1988 . p. 34.

10 id.

11 Ibid. p. 27 - 30.

12 Ibid. p. 32.

13 جان - فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة 1994، ص 25.

14 المصدر نفسه، ص 23.

15 المصدر نفسه، ص 24.

16 المصدر نفسه، ص 27.

17 المصدر نفسه، ص 39.

18 Jean - François Lyotard، Le postmoderne expliqué aux enfant ،op - cite، p. 35.

19 Ibid. p. 35 - 36.

20 جان ـ فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مصدر سابق، ص 56.

21 المصدر نفسه، ص 58.

22 بول فيرابند، العلم في مجتمع حر، ترجمة: السيد نفادي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 21.

23 المصدر نفسه، ص 23.

24 المصدر نفسه، ص 75.

25 جان ـ فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مصدر سابق، ص 109.

26 المصدر نفسه، ص 111.

27 يتفق العديد من الفلاسفة الغربيين على هذا الوصف، ولكن ماذا نقول عن مجازر البوسنة والهرسك، والمجازر التي طالت الفلسطينيين، وقبلهما المجازر الاستعمارية كمجازر 8 مايو 1945 بالجزائر؟

28 Ibid. p. 52.

ـ يتفق هذا التحليل الاستفهامي مع ما قدمته مدرسة فرانكفورت خصوصا الثنائي: هوركهايمر وأدورنو في كتابهما: جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان، 2006.

29 بهذه الطريقة يحاجج التيار الجمعاتي في رفضه لدعاوى الديموقراطية الليبرالية، انظر:

ـ Émile Perreau - Saussine، Une spiritualité libérale? Charles Tylor et Alasdair McIntyre en conversation، In، Revue française de science politique، vol. 55،N2، avril 2005، p. 304 - 305.

30 الزواوي بغوره، البنيوية منهج أم محتوى؟ في مجلة: عالم الفكر، المجلد 30، أبريل 2002، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 65.

31 حول طبيعة هذا الحجاج، انظر:

ـ الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، 2008، ص 16 ـ 31.

32 جيمس وليامز، ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة: إيمان عبدالعزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 12.

33 Jean -François Lyotard، Le postmoderne expliqué aux enfant ،op-cite، p. 41.

34 جان ـ فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مصدر سابق، ص 107.

35 المصدر نفسه، ص 109.

36 المصدر نفسه، ص 109.

37 جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 501.

38 جان - فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مصدر سابق، ص 109.

39 Jean – François Lyotard. Moralités postmoderne. Paris. Galilée. 2005. p. 168.

40 Ibid. p. 36.

41 مانفريد فرانك، حدود التواصل، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص 37.

42 المرجع نفسه، ص 117.

43 نشير إلى أن صفة الفراغ أصبحت ميزة للعصر كله عند جيل ليبوفاتسكي صاحب مصطلح الحداثة الزائدة، انظر:

- Gille Lipovetsky. Lʻère du vide. . Paris. Gallimard. 1983.p. 163.

44 جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبدالله، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 239.

45 المصدر نفسه، ص 242.

46 المصدر نفسه، ص 242.

47 Jean Baudrillard. entre le cristal et la fume. in. Les humains associes. N7. 1995.p. 17.

48 Jean Baudrillard. Au – delà de la fin. in. Les humains associes. N6. 1994. p.9.

49 Ibid. p.11.

50 جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق - سورية، 1998، ص 3.

51 المصدر نفسه، ص 7.

52 المصدر نفسه، ص 23.

53 المصدر نفسه، ص 23.

54 إشارة إلى كتاب الفيلسوفين الفرنسيين ليك فري وألان رينو:

- Luc Ferry وAlain Renault. La pensée 68.Paris. Gallimard.1987.

55 G. Lipovetsky . Lʻère du vide. op – cit. p.127.

56 حول توظيف مصطلح ما بعد الحداثة والحداثة الزائدة، انظر:

- الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص 31 - 36.

57 Gille Lipovetsky ، Lѕère du vide، op – cite، p. 141 - 150.

58 تتميز ما بعد الحداثة بنقدها لنموذج المثقف التنويري الذي يتميز بشموليته ونزعته الرسولية، لتقول بالمثقف الباحث والمتخصص. ولقد استعمل هذا المفهوم ميشيل فوكو وجيل دلوز وغيرهما، انظر:

- ميشيل فوك، المثقفون والسلطة، ترجمة: الزواوي بغوره، في مجلة: أوراق فلسفية، العددان الثاني والثالث، القاهرة - مصر، يناير - يونيو، 2001.

59 Gille Lipovetsky، Interview، In، Télerama، N 2826، 13 mars، 2004.

60 Gille Lipovetsky، Le crépuscule du devoir، Paris، Gallimard،1992، p.11.

61 Ibid. p.15.

62 Ibid. p.15.

63 Ibid. p.24.

64 Ibid. p.25.

65 – Claude Lévi – Strauss، La pensée sauvage، Paris، Plon، 1962، p. 348.

66 انظر على سبيل المثال:

- Jose – Guilherme Marquoir، Foucault et le nihilisme de la chaire، Paris، PUF، 1986.

67 Michel Foucault، Structuralisme et poststructuralisme ، In، Dits et écrit، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.446.

68 Denise Huisman، Dictionnaire des philosophes، Paris، PUF، tome 1، 1981، p.223. & Foucault، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.631 - 636.

69 ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 67 و68.

70 أوليفر ليمان (تحرير)، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني، ترجمة: مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 301، مارس 2004، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 151.

71 Michel Foucault، Le souci de la vérité، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.668.

72 Michel Foucault، Polémique، politique et problématisation، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.596.

73 يصطلح فوكو على هذه الفنون بمصطلحات عديدة منها:

- (art de vivre/stylisation de l'existence/technique de soi).

74 حدد هذه الأشكلة بقوله: «مجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تسمح لشيء من الأشياء بأن يدخل في لعبة الحقيقي والخاطئ ويجعله موضوعا للتفكير، سواء في شكل تفكير أخلاقي، أو معرفة علمية، أو تحليل سياسي». انظر:

– Michel Foucault. Le souci de la vérité. op - cite. p.670.

- قدم هذا الحوار بمناسبة نشر كتابيه: استعمال الملذات، والاهتمام بالذات.

75 حول هذا الموضع انظر الدراسات الآتية:

. Aubin Deckeyser. Ethique du sujet. Problématisé a partir de Foucault. Paris. L'Harmattan. 2006. p.55 - 62.

. Lucio D'Alesseandro& Adolofo Marino.(sous dir). Michel Foucault. Trajectoire au cœur du present. Paris. L'Harmattan. 2006. p.19 - 56.

. Fréderic Gros. Sujet morale et soi éthique chez Foucault. In. Archives de philosophie. V.65. N2.2002.p. 229 - 237.

- ملاحظة: لم نحل إلى هذه الدراسات في المتن، لأننا نرى أن أقوال الفيلسوف واضحة، ولأن المجال لا يتسع لمتابعة مختلف الآراء في هذا الموضوع.

76 Michel Foucault. Le retour de la morale. In. Dits et écrits. tome 4. Paris. Gallimard.1994. p.733.

77 Michel Foucault. Le souci de la vérité. In. op - cite. p.670.

78 Michel Foucault. L'usage des plaisirs. Paris. Gallimard. 1984.p.10.

79 Michel Foucault. Une esthétique de l'existence. In. Dits et écrits. tome 4. Paris. Gallimard.1994. p.733.

80 Michel Foucault. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In. Dits et écrits. tome 4. Paris. Gallimard.1994. p.718.

81 Michel Foucault. Le retour de la morale. In. Dits et écrits. tome 4. Paris. Gallimard.1994. p.705.

82 Ibid. p.706.

83 Michel Foucault. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. op cite. p.718.

84 Michel Foucault. Interview de Michel Foucault. op - cite. p.657.

85 Michel Foucault. A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail

en cours، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.631.

86 Ibid. p.631.

87 يشكل هذان الفيلسوفان مرجعية أساسية في فلسفة فوكو، ولكن بطريقتين مختلفتين: تتمثل الأولى في نقد ديكارت، والثانية في التأسيس انطلاقا من كانط. ويظهر الموقف النقدي من ديكارت بشكل جلي في كتبه: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، والكلمات والأشياء، وتأويل الذات، حيث عمد فوكو إلى تصنيف ديكارت ضمن مسار مضاد للمواضيع التي درسها، خصوصا الجنون، والعلم، والذات، في حين حاول استئناف الفلسفة انطلاقا من السؤال الرابع لكانط: ما الإنسان؟ يظهر هذا في رسالته المتممة للدكتوراه: الأنثروبولوجيا من الوجهة البراجماتية، وفي المنزلة التي أعطاها لكانط في الحداثة الغربية في كتابه: الكلمات والأشياء، وفي توقفه الموسع والمفصل عند نص: ما التنوير؟ وأخيرا في تصنيف فلسفته ضمن الفلسفة النقدية. انظر على سبيل المثال الدراسات الآتية:

- Jean - Paul Margot، La lecture foucaldienne de Descartes: ses présupposés•et ses implications، In، Philosophiques، V. 11،N 1، avril 1984.

- Mariapaola Fimiani، Foucault et Kant، Critique ، Clinique، Ethique، Paris، L'Harmattan،1998.

- مكانة الأنطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية، في مجلة: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 93، السنة 24، شتاء 2006، ص 129 - 159.

88 Michel Foucault، Interview de Michel Foucault، op - cite، p.657.

89 Ibid. p.658.

90 Michel Foucault، A propos de la généalogie de lséthique، op - cite، p.618.

91 بيّن المعنى الأول في كتابه: استعمال الملذات وحلل القواعد الخاصة بالجسد كضرورة الاقتصاد في الفعل الجنسي، والاكتفاء بالعلاقات الضرورية قدر الإمكان، وممارسة الجنس مع الزوجة الشرعية فقط، وتفادي قدر الإمكان ممارسة الجنس مع الغلمان، ومسائل الحمية... إلخ. وبين علاقة الأخلاق بالذات في كتابه: الاهتمام بالذات حيث درس موضوع ثقافة الذات، وعلاقتها بالآخر، وفصلها في درسه للسنة الجامعية 1981 - 1982 الذي كان بعنوان: تأويل الذات. انظر:

- ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2011.

92 Michel Foucault، A propos de la généalogie de l'éthique، op - cite، p.623.

93 Ibid. p.624.

94 يحيل فوكو بشكل خاص إلى إعمال بيرخارت (Burckhardt) القائمة على فكرة أن البطل تجسيد لأثره الفني الخاص.

95 Ibid. p.629.

96 Michel Foucault. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. op - cite. p.720.

97 Ibid. p.729.

98 Michel Foucault. Une esthétique de l'existence. op - cite. p.731.

99 يرى فوكو أن الاختلاف الأساسي بينه وبين أخلاق سارتر يكمن في مفهوم الذات والأخلاق نفسه. ففي الوقت الذي يذهب فيه سارتر إلى مفهوم كوني وسيد وثابت للذات، يرى فوكو أن الذات - كما بينا ذلك - خاصة وتخضع لعمليات التشكل التاريخي والثقافي وأن الأخلاق عند سارتر تبحث على نوع من الأصالة، وعن تطابقها مع نفسها، في حين أنْ ما يدعو إليه فوكو يختلف باختلاف الأفراد، حيث تكون الأصالة نفسها إمكانية من الإمكانات أو شكلا من الأشكال. انظر:

- Michel Foucault. A propos de la généalogie de lséthique op - cite. p.631.
- Francis Jeanson. Le problème moral et la pensée de Sartre. Paris. Seuil. 1965. p.233 - 254.

100 Michel Foucault. Lséthique du souci de soi comme pratique de la liberté. op - cite. p.709.

101 Ibid. p.710.

102 Ibid. p. 711.

103 Michel Foucault. Lsordre du discours. Paris. Gallimard. 1971. p. 71.

104 حلل ميشيل فوكو هذه العلاقة بين «اهتم بنفسك» وبين «اعرف نفسك» بالتفصيل في درسه لسنة 81 - 82، وذلك من خلال قراءته لمحاورة: القيبيادس لأفلاطون. انظر:

- ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ؟ لبنان، 2011.

105 Michel Foucault. Lséthique du souci de soi comme pratique de la liberté. op - cite. p. 714.

106 تعتبر محاورة أفلاطون: القبيادس، مثالا نموذجيا على هذا الموضوع.

107 Ibid. p. 716.

108 Ibid. p. 715.

109 يجب أن نشير إلى أن هنالك علاقة وطيدة بين الاهتمام بالنفس والسياسة في اليونان القديمة، وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى ما كان يردده سقراط في محاورة القبيادس لأفلاطون، أو في المذكرات لأكسينوفين، حيث كان يخاطب دائما الشباب بقوله: إنكم إذا أردتم أن تصبحوا ساسة وتحكموا

المدينة، فإن عليكم أن تهتموا بأنفسكم أولا. المصدر نفسه، ص 721.

110 حول موضوع الشجاعة في قول الحق والحقيقة، انظر:

- Michel Foucault، Le courage de la vérité، Paris، Gallimard Seuil، 2009.
- Fréderic Gros، (coordination)Foucault le courage de la vérité، Paris، PUF،2002.
- Le magazine littéraire، N435، 2004،p.30 _ 67.

- يتناول هذا العدد ملفا كاملا حول فوكو وأخلاق الحقيقة.

111 Michel Foucault، Le souci de la vérité، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.678.

112 Michel Foucault، Le gouvernement de soi et des autres، Paris، Gallimard&Seuil،2008،p.48 – 50.

- نشير هنا إلى أن الأخلاق السياسية تقوم على فهم معين للواجب السياسي، وهو ما بينه على سبيل المثال هير في كتابه «الأخلاق السياسية»، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، 1993، ص 5. وكذلك فإن الفكر الإسلامي غني بمثل هذه الأخلاق التي تظهر في شكل الآداب السلطانية، حيث يحتل أبو الحسن الماوردي مكانة متميزة بأعماله الأخلاقية والسياسية، خصوصا: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وأدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك.

113 Peter Brown، La Genèse de lٰantiquité tardive، Paris، Gallimard،1983.

- نشير إلى أن فوكو يرى أن المؤرخ الفرنسي فيليب إرييس (Philippe Aries) كان سباقا في طرح مفهوم أسلبة الوجود أو جماليات الوجود، انظر:

- Michel Foucault، Le souci de la vérité، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p.646 – 649.
- Michel Foucault، Le style de lٰhistoire، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p. 649 – 655.

114 Michel Foucault، Le retour de la morale، op – cite، p.699.

115 Michel Foucault، Lٰéthique du souci de soi comme pratique de la liberté، op – cite، p.711.

- ملاحظة: ترجمنا كلمة (réfléchie) بالوعي بدلا من التفكير أو التفكير التأملي، لأننا نعتقد أن كلمة الوعي تؤدي الغرض أكثر في هذا السياق.

116 id.

117 Michel Foucault. Sexe, pouvoir et la politique de l'identité , In, Dits et écrits, tome 4, Paris, Gallimard,1994, p.735.

118 نشير هنا إلى أن هذه الحرية عند فوكو تتخذ في بعض الأحيان أشكالا لا يمكن للعاقل أن يقبلها. ومن هذه الأشكال دعوته إلى الحرية في تناول المخدرات، وذلك بدعوى التمييز بين مخدرات جدية وأخرى رديئة، مثلها مثل الموسيقى، وبالطبع فإن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو أنه إذا كانت هنالك معايير لتحديد نوع الموسيقى الجيدة والرفيعة، والموسيقى الرديئة، فإن فوكو لم يبين لنا تلك المعايير التي بها نصنف المخدرات إلى جيدة وأخرى رديئة، وإنما اكتفى بالإقرار بالطابع النسبي للقيم، وهو ما يعتبر صفة ملازمة لأخلاق ما بعد الحداثة. انظر ص 738 من المصدر نفسه.

119 Ibid. p.736.

120 Michel Foucault, Le souci de la vérité, op - cite, p.674.

121 انظر على سبيل المثال أعمال كل من رايش وماركيز، خصوصا:

- Wilhelm Reich. La lutte sexuelle des jeunes, Paris, Maspero, 1972.

- Herbert Marcuse, Eros et civilisation, Paris, Minuit, 1971.

122 Michel Foucault, La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui», In, Dits et écrits, tome 4, Paris, Gallimard,1994, p.580.

- لقد قال على سبيل المثال، في كتابه المراقة والمعاقبة: عن هذا السجن، مع كل التوظيفات السياسية التي يجمعها في هندسته المغلقة، أردت أن أكتب التاريخ: عبر مغالطة تاريخية خالصة؟ كلا، إذا كان يفهم من ذلك أن أكتب تاريخ الماضي، بعبارات الحاضر. نعم، إذا كان يفهم من ذلك كتابة تاريخ الحاضر». ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، 1990، ص 68.

كما أكد في تعليقه على نص كانط: ما التنوير؟ أن مهمة الفلسفة هي تشخيص الحاضر. انظر:

- Michel Foucault, Qu'est - ce que les lumières ? In, Dits et écrits, tome 4, Paris, Gallimard,1994, p. 568.

123 Michel Foucault, Le retour de la morale, op - cite, p.702.

124 Ibid. p.702.

125 الخط البارز من عندنا.

126 Michel Foucault, A propos de la généalogie de l'éthique, op - cite,p.611.

127 Ibid. p.612.

128 id.

129 على سبيل المثال كان الانتصاب دليلا على الفعالية عند اليونان، ولكنه أصبح في المسيحية وعند القديس أوجسطين تحديدا علامة على السلبية وتذكيرا بالخطيئة الأولى.

130 Ibid. p.616 - 617.

131 Ibid. p.617.

132 يعتبر كتاب الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس: الخطاب الفلسفي للحداثة، من الكتب المناهضة بامتياز لمختلف أطروحات ما بعد الحداثة.

133 تيري إيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية - سورية، 2000، ص 28.

134 المرجع نفسه، ص 58.

135 المرجع نفسه، ص60.

136 ألان توران، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ترجمة: صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق - سورية، 1998، ص 185.

137 Jürgen Habermas، Le discours philosophique de la modernité، traduit de l؟Allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz، Paris، Gallimard، 1985، p.68 - 69.

138 Ibid. p.135.

139 Charles Taylor، Les sources du moi la formation de l'identité moderne، traduit de l'anglais par، Charlotte Meelancon، Paris، Seuil، 1998،، p.611.

140 ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2005، ص 61.

141 جورج لارين، الأيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص 189.

142 جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، مصدر سابق، ص 23.

143 جيل دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1993، ص 189 و190.

144 Luc Ferry &Alain Renaut، & Système et critique، Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine، Bruxelles، Ousia، 1992.

145 موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، منشورات عويدات - باريس، 2001، ص 871. - وهنالك المعنى السياسي الذي يشير إلى مذهب سياسي روسي يتميز بنقده التشاؤمي والفرداني، ثم تحول لاحقا إلى نزعة إرهابية قاتلة.

146 جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 214.

147 تتميز ما بعد الحداثة بموقفها الجمالي وهنالك دراسات عديدة في هذا الموضوع، انظر على سبيل المثال:
- ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية، بيروت - لبنان، 2009.

148 Jean - Francois de Raymond، La beauté morale، In، Laval théologique et philosophique، vol.56،N 3، 2000، p.425.

149 استُعمل هذا التمييز أولا في مجال الرياضيات، خصوصا في نظرية الإحصاء، وفي نظرية الألعاب، كمعيار لتحديد الاختيار الاستراتيجي. انظر:
- Encyclopédie philosophique universelle، Les notions philosophiques. (sou dir)، Sylvan Auroux، Paris، PUF،2002، p.1636.

150 انظر:
- جون رولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

151 Michael Walzer، Morale maximale، Morale minimale، trad، Camille Fort، Paris، Bayard،2004.

152 Monique Canto - Sperber، Le bien، la guerre et la terreur. Pour une morale internationale. Paris، Plon، 2005.

153 دافع هذا الفيلسوف عن الأخلاق في حدوده الدنيا، وأقر ثلاثة مبادئ أخلاقية هي: الاحترام المتساوي، الحياد بالنسبة إلى تصورات الشخصية للخير الشخصية، والتدخل المحدود في حالة التعدي على الآخر. انظر:
- Ruwen Ogien، L’éthique aujourd’hui. Maximaliste et minimaliste، Paris، Gallimard.2007،p.154 - 155.

154 لمزيد من التفصيل حول هذه الأخلاق، انظر:
- Arnold Davidson، Archéologie، Généalogie، Ethique، In، David Couzens Hoy، Michel Foucault: Lectures critiques، tra de l’anglais par Jacques Colson، Editions Universitaires، Paris، 1989،p.243 - 255.

155 Michel Foucault، Face aux gouvernements، les droits de l’homme، In، Dits et écrits، tome 4، Paris، Gallimard،1994، p. 707 - 708.

156 حول هذا الموضوع الهام والأساسي في الفكر الأخلاقي الحديث والمعاصر، انظر كتاب الفيلسوف الأمريكي:
- Jérôme B.Schneewind، L’invention de l'autonomie، une histoire de la

philosophie morale moderne، traduit de l'anglais par J - Pierre Clero & Pierre - Emmanuel Dauzat ثم Evelyne Meziani - Laval، Paris، Gallimard،2001.

157 حول هذه المواضيع، انظر الدراسات الآتية:

- Marlene Jouan Sandra Lougier،(sous dir.) Comment penser l؟autonomie؟ Entre compétence et dépendance، Paris، PUF،2009.

- Nathalie Zacci - Reyners، Questions de respect، Enquête sur les figures contemporaines du respect، Bruxelles، Editions universitaire de Bruxelles،2008.

158 جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، 2001، ص 87.

159 الكندي، الحيلة لدفع الأحزان، نقلا عن: ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج 2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1978، ص 17. ملاحظة: التشديد من عندنا. وفي هذا السياق نستطيع القول إن عبارة «فن الوجود» أو «جماليات الوجود» يمكن استبدالها بعبارة من التراث العربي مستوحاة من الكندي والرازي والتوحيدي ومؤداها: «جمِّل حياتك»، أو«زيِّن حياتك»!

160 Caroline Bayard، Postmodernité européennes. Ethos et polis de fin de siècle، In Etudes littéraires، vol.27، N1،1994، p.99.

161 Ibid. p.100.

162 هذا ما يعرف بعودة الديني، انظر على سبيل المثال:

- Jacques Derrida Gianni Vattimo، La Religion، Paris، Seuil، 1996.

- Richard Rorty Gianni Vattimo، (sous la dir)، L'avenir de la religion، Solidarité، charité، ironie، Paris، Bayard Centurion Éditeur، 2006.

- Luc Ferry Marcel Gauchet، Le religieux après la religion، Paris، Grasset، 2004.

- Charles Taylor ، La diversité de l'expérience religieuse aujourd؟hui، Montréal، Bellarmin،2003.

موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة

د. مجدي عبدالحافظ (*)

توطئة

يحتل موضوع ما بعد الحداثة اليوم أهمية بالغة في قلب الفكر العالمي المعاصر، وذلك لأنه مفهوم لا يعبر عن حالة طارئة أو عابرة في الفضاء الفكري والثقافي للمجتمع الإنساني، كما يمكن أن يُظن، ولكنه يمثل امتدادا حقيقيا لطبيعة المشكلات الواقعية التي سادت التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي العالمي منذ أكثر من ثلاثة قرون.

إن «ما بعد الحداثة» في هذا الإطار تمثل استمرارية حقيقية لطبيعة المشكلات الإنسانية، ولكن في سياقها المعاصر من جهة، ومن جهة أخرى محاولة للقطيعة مع مجمل الأطر والأفكار والقيم التي سادت وهيمنت باسم الحداثة، وباسم وعودها المبشرة والمتكررة عبر العصور الماضية.

تمثل أزمة الحداثة، إذن، في هذا الإطار همزة الوصل بين حداثة أخفقت وبدأت تتداعى ووصل تداعيها إلى مراحل غير مسبوقة، وبين «ما بعد حداثة» تحاول البحث عن مشروعية وقواعد نظرية تؤسس لوجود ما مازال يفتقد الشرعية النظرية. بين حداثة ملأت الدنيا وعودا ورجاءات وطموحات وآمالا عريضة، واستندت على جناحين سحريين هما الفردية والعقلانية، غير أنها مع ذلك تداعت على محك الأحداث في العالم، وبين ما بعدها الذي مازال يتحسس الطريق بعد، تتخاطفه المذاهب والفرق، وتتقاذفه أمواج الشك في كل ما ارتبط بالحداثة واطمأن إلى أحكامها وقيمها العليا، ومن بينها العقل والعقلانية.

رهان مقاربتنا في دراستنا تلك يتطرق، فيما يتطرق إليه، إلى موقع العقل والعقلانية في فلسفات ما بعد الحداثة. فالعقلانية ظلت موضوعا إشكاليا أثار، ومازال يثير، من النقاشات

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة - جامعة حلوان - جمهورية مصر العربية.

والخصومات المزيد لدى دعاة الحداثة، كما لدى خصومها، خصوصا أن المعروف والدارج - في هذا الإطار - هو الغياب الكامل لهذين العنصرين (العقل والعقلانية) من إطار ما بعد الحداثة، الأمر الذي سنخضعه هنا للبحث والدراسة. هذا وقد استخدمنا تعبير «فلسفات ما بعد الحداثة» وليس «فلسفة ما بعد الحداثة» قصدا، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال إدراج ما أنتجه فلاسفة ما بعد الحداثة في الإطار المرجعي الواحد نفسه، لهؤلاء الفلاسفة المنقسمين على أنفسهم أصلا، والذي لا يجمع بينهم سوى الاسم: «تيار ما بعد الحداثة»، بل وحتى يرفض بعضهم أن ننسبه إلى تيار ما بعد الحداثة، كما سنرى.

هنا تكمن أهمية تلك المعالجة التي تقترب من «تاريخ الفكر» أكثر من اقترابها من دراسة تأملات نظرية بحتة، منبتة الصلة عن محيطها الاجتماعي السياسي والاقتصادي، هذا المحيط أو تلك البوتقة التي تفاعلت بداخلها أفكار الحداثة وأفكار ما بعدها، ومازالت هي الموجهة لتيارات الفكر العالمي المعاصر. إنها تكاد تكون صورة نموذجية لمقاربة ارتباط الفكر بالواقع، على مدى فترة زمنية كافية للكشف عن ديناميات هذا الارتباط، وبالتالي عن عقباته وأزماته الحية، والكيفية التي يتم بها تجاوز تلك المعوقات للانطلاق إلى الآفاق المستقبلية.

ما بعد الحداثة: حدودها ورهاناتها

كانت «الحداثة»[1] Modernité دائما تعبيرا عن انتصار العقل على النقل، بعد أن أصبح التقليد النقلي مقصورا على استيعاب ما هو جديد، ومن ثم أضحى الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة والبديهيات والتراث التعسفي سمة رئيسة لها.

ومن هنا جاءت رؤية «ألان تورين» Touraine A.(1925) عن المفهوم التقليدي للحداثة الذي اعتبره «بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة، الكون المتناهي في الصغر Microcosme، في الكون المتناهي في الكبر[2] Macrocosme».

وعلى مستوى تاريخ حركة الزمن، فالحداثة مفهوم ديناميكي متحرك حيوي للزمن، بما يعني أن الزمن يكتسب في إطاره المعنى، وأن هذا المعنى لا يكمن في الإعادة المستمرة للحظات السابقة، بل في الترقي والتقدم الأبدي في سياق التاريخ، ومن خلال عملية مجتمعية مشتركة نشطة، لا تهدأ ولا تكل وتعمل على قدم وساق، وتتسم بالحركة الدؤوبة التي لا تتوقف. ومع ذلك ظل مفهوم الحداثة يمثل معضلة للباحثين والمفكرين لأسباب عديدة ليس هنا مجالها، ومن هذه الجهة اختلفت المقاربات تبعا لنوع الدراسة والمنهج الذي نستخدمهما في التعامل مع هذا المفهوم المشكّل.

على المنوال نفسه سنصطدم بمفهوم «ما بعد الحداثة»، الذي لن يكون أقل صعوبة من سابقه (الحداثة).

سياق نشأة أفكار ما بعد الحداثة

بعد نزعات التفاؤل والوعود المبشرة بأن التاريخ سوف يكشف عن كل جديد ومتقدم، في سبيل إسعاد البشر، اصطدم الناس بأحداث مأساوية كبرى في أوروبا: منها:

1 - الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918) التي قُتل فيها ما يقارب 8 ملايين شخص، وجُرح فيها ما يتراوح بين مليون ومليوني ومائة ألف جريح. وبالتالي فإن الذين كانوا يؤمنون بالحداثة اصطدموا بالحرب، فعلى الصعيد المدني تضرر نحو 10 ملايين مدني، بالإضافة إلى الدمار والخراب الذي حلّ على أوروبا.

2 - وفي الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945)، لا أحد يعلم عدد الموتى تحديدا، نظرا إلى وجود مدن بأكملها قد دمرت، والعدد المتواتر يتراوح ما بين 35 و60 مليون قتيل، كما شهدت هذه الحرب ذاتها كثيرا من الفظائع، ليس أقلها «الهولوكوست».

3 - وعقب الحرب الثانية شهد العالم ما أُطلق عليه «الحرب الباردة» بين الاتحاد السوفييتي السابق والكتلة الاشتراكية التي جسدها عسكريا «حلف وارسو» من جهة، ومن جهة أخرى الولايات المتحدة الأمريكية، وما أطلق عليه آنذاك بالعالم الحر الذي جسده على مستوى القوة العسكرية «حلف الناتو»، حيث تصاعدت المواجهات الدائمة، وسباق السلاح الذي امتد إلى الأسلحة النووية[3]، وتم كل هذا على حساب الإنسان والبيئة إلى أن انتهى الأمر بتفكيك الاتحاد السوفييتي، والإعلاء من قيم الليبرالية الجديدة واقتصاد السوق.

مع كل الكوارث السابقة لم ينس دعاة الحداثة، أبدا، أن حداثتهم قد بشرت متفائلة بالتقدم وبالمجتمع السعيد للجميع، وبأنهم اعتبروا مجيء الحداثة هو العصر الذهبي للإنسانية، عندما أضاء العلم والعقل بأنوارهما عقل كل إنسان، ذلك العقل الذي اعتبروه - قبل مجيئها - مثقلا بظلام الاعتقادات الدينية. كما أنهم اتفقوا أيضا، وعلى الرغم من الحصيلة المأساوية، على أن قيم الحرية والمساواة قد استطاعت تحرير أفراد النظام التقليدي القديم ومؤسساته، أي تلك النظم المتمثلة في الكنيسة والملكية، والأنظمة... إلخ.

بوجه عام سيمكننا القول إن الحداثة التي تم الوصول إليها، بعد صراع مرير، لم تستطع أن تفي بوعودها لا على مستوى العقل، ولا على مستوى الإنسان، على الرغم من انتصارها علميا واحتلال أفكارها ساحات السياسة والفكر.

إن ما سبق لم يمنع أيضا ما وصلت إليه الحداثة في ذروة أزمتها: طرق مسدودة وإخفاقات بالجملة، إلى الحد الذي جعل أحد كبار السياسيين الأوروبيين يوصّف الوضع العالمي الراهن على نحو يرى فيه أن «عصرنا الراهن أصبح عصرا، يجد المرء نفسه فيه مقودا نحو أفق مسدود في الوقت الذي لم تكتشف فيه طرق أخرى (بديلة)»[4].

لم تؤد إذن عبادة التقدم، ولا الإيمان الراسخ بفضائل الجديد، ولا برمجة رفض القديم، أو نزعة التفاؤل التاريخية، لم تؤد بالإنسان إلى الوصول إلى مجتمع الرخاء المرجو، مما شكك في ذلك الاتجاه الخطي للتاريخ، وفي الحلم بمدنية جديدة، وفي نزعة التفاؤل العلمية. فأمام الوعي الإيكولوجي Ecologie الجديد، اكتشف الإنسان - لأول مرة - مدى خطورة هيمنته واستغلاله للطبيعة، ووصل إلى حقيقة أوهامه في التقدم، التي لا تنفصل عن أزمة الوعي الحديث.

من هنا تعالت أصوات كثيرة، سواء من جبهة دعاة الحداثة ومناصريها، والذين فضّلوا القيام بنقدها وتصحيحها ووضعها على مسارها الصحيح، أو من رفضوها ونادوا بما بعدها، في محاولة للقطيعة معها، واستهدفت محاولات أصحاب القطيعة مع الحداثة العمل من أجل استعادة الإنسان مما تعرض له، وفهموا أن القطع مع الحداثة وقيمها، يمر عبر وضع العقل الحداثي وقيمه موضع الشك، بعد أن تسببت العقلانية الحديثة في الأزمة، عندما وضعت نتائج العلم في خدمة التطبيق التكنولوجي، وهو ما أدى إلى تعميق عندما توقف عقل الأزمة، عند التراكم والربح على حساب الإنسان الذي فقد حريته وتمت الهيمنة عليه باسم العقل والعلم.

على مستوى آخر سنجد أن المواطن - كما رآه البعض - قد تحول في ظل الأزمة إلى مستهلك ضائع في عالم من الفضلات: فالماركسيات في حالة تحلل، والنزعة الليبرالية تتراجع لعدم استيعابها التطورات الحادثة، وديكورات الحداثة أخذت تتصدع - على حد تعبير رونالد كريج - الذي وجد أن دور الأب في مجتمعاتنا الأبوية اليوم قد تقمصته الدولة الراعية Etat Providence، بينما أخذ الفرد ينغلق في شرنقته ويطوّر فيها نرجسية بلا حدود، وذاتية تنبئ عن هذا الذي يجد نفسه مع كل شيء، وفي الوقت نفسه مع لا شيء! ويرى كريج - أيضا - أن الاتجاه إلى ما بعد الحداثة في نهاية القرن، ليس إلا تعبيرا عن عدم وجود ما هو أفضل من ذلك. ويعزو عدم إيمان معاصرينا بالتقدم أو بالحداثة إلى أنهم رأوا فيها تفتت الرموز الكبرى والصناعة والمدنية، وتحول «الأنا» إلى وهم، معتبرا أنه مع هيروشيما تحولت الحداثة إلى سرطان، عندما تاجرت الدولة بالخطر النووي، وقامت بترقية مجتمع الاستهلاك، وتحكمت في الاتصالات من بعد، كما يأخذ على هذا المجتمع الحديث، استبداله بالعقل النقدي Critique عقلانية أداتية Rationalité instrumentale بحتة[5].

لم يكن ما حدث، إذن بمعزل، عن التقدم العلمي والتكنولوجي الذي طوَّر آلة الحرب العسكرية، وساهم في جعلها أكثر راديكالية على مستوى التدمير والفتك. هكذا تحول العلم والتقنية إلى مصدري قلق ورعب للإنسان، بحيث خرج عنهما أرقى أنواع الدمار، الذي أصاب الإنسان نفسه، إضافة إلى بيئته وقيمه، وذلك عندما حوّلت كل من العقلانية السائدة في مجتمعات الحداثة ونزعتي المردودية والإنتاجية، هذه العقلانية إلى عقلانية أداتية، بحيث أصبح العقل الإنساني أقرب إلى التقنية، وبهذا الأمر فقدت الحداثة الدافع الأيديولوجي للعلم وللتقدم،

وحملت «أساطيرها القديمة» كثيرا من التهديدات، مثل أسطورة التقنية، والحرية التي أصبحت حرية صورية، حيث أصبح الشعب جمهورا غفلا، وأصبحت الثقافة موضة لحظية، بعد أن كانت دينامية للتقدم، بل وتقلصت ثقافة الحداثة في ثقافة اليومي والمبتذل(6).

مفهوم ما بعد الحداثة

تُمثل نزعة ما بعد الحداثة Post ـ Modernisme تيارا فلسفيا معاصرا ينتمي إلى النصف الثاني من القرن الماضي، وهو مصطلح طوّره جان فرانسوا ليوتار (1924 ـ 1998) J. F. Lyotard ليتجاوز به ما أطلق عليه «السرديات الكبرى»، أو «الأنساق الفكرية المغلقة» التي حصر داخلها الدين والفلسفة والأيديولوجيا، وهو مفهوم يضع ـ بشكل راديكالي ـ فكرة تقدم العقل الإنساني المنتمية إلى عصر الحداثة موضع مساءلة واتهام، في الوقت الذي يرفض فيه بعض مصادرات الحداثة المتعلقة بمبادئ فلسفة التنوير، والسرديات الكبرى التي أُسست عليها، والأفكار الخاصة بالتقدم، بل وحتى أن يكون ثمة معنى للتاريخ، كما يرفض تقدم العقل والعلم والنزعة الإنسانية والنزعة الكونية وغيرها...(7).

ومفهوم ما بعد الحداثة Post-modernité ليس أوفر حظا من مفهوم الحداثة فيما يتصل بالاختلافات حوله، بل إنه أشد المفاهيم عرضه للرفض أو التحليل والنقد. أكثر من ذلك وأصعب أن يأتي النقد ممن حاول مؤرخو الفلسفة أن يضعوهم في زمرة الفلاسفة ما بعد الحداثيين، مثل جاك دريدا (1930 ـ 2004) J. Derrida الذي يرفض بشدة أن يُصنّف باعتباره فيلسوفا ما بعد حداثيا، بل ويتعجب عندما يُسأل عن ذلك، مبادرا بأنه لا يعرف ماذا تعني «ما بعد الحداثة» على وجه التحديد؟ رافضا الحديث عما يزعم عدم معرفته! هذا على الرغم من أن نزعة ما بعد الحداثة في الولايات المتحدة تربط «ما بعد الحداثة» بتطور ممارسة التفكيك للمعنى، بل وتضع جاك دريدا نفسه على رأس هذا الاتجاه(8).

وإذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر مثل ميشيل فوكو (1926 ـ 1984) M. Foucault، وهو الذي تضعه نزعة ما بعد الحداثة الأمريكية أيضا ـ إلى جانب جيل دولوز ـ على رأس من يقومون بإعادة تنشيط المقاربات النقدية للمعرفة، وهو عمل يعتبرونه مرتبطا بالدرجة الأولى بـ «ما بعد الحداثة»، فإننا سنجد أن فوكو نفسه أيضا يرفض وجود مشكلة في الأصل يمكن أن يُطلق عليها «ما بعد الحداثة»، بل ويعتبر أن المشكلة ترتبط أصلا بالحداثة، ومن ثم تُنتفى، بل وتُلغى، كما لو كانت دلالة مغلوطة تاريخيا عن طريق نزعة تاريخية قد تم تجاوزها. وبالفعل لا تحمل «أركيولوجيا المعرفة» لفوكو أي دلالة حول قطيعة ما في الحقل الإبيستمولوجي الحالي(9). ويؤكد أحد الباحثين أن ما نسميه موت «النظريات الكبرى» لا يمارس هنا أي تأثير على فوكو، إذ إن تركيب هذه النظريات لا يثير لديه أي تحولات. ومن هنا يستخلص أن فوكو صاحب منهج

أركيولوجيا المعرفة يرى أن مشكلة «ما بعد الحداثة» مشكلة وهمية، وأنها قد وضعت لهدف وحيد، وهو أن تسمح للفكر بأن يتصالح مع صورته، وأن ينتظم داخل قائمة وحيدة للتمثل الكلاسيكي[10].

وإذا نظرنا إلى المصطلح من جانبه الاشتقاقي، فسوف نعاين التالي:

يتكون تعبير ما بعد الحداثة Post ـ Modernité من مقطعين: الأول من البادئة «ما بعد» Post، والمقطع الثاني من الحداثة Modernité. ولعل المقطع «ما بعد» Post يُعبّر عن الزمان، كما يُعبّر في الوقت نفسه عن المكان، بمعنى وضعية شيء يأتي مكانيا بعد شيء آخر[11]. وهو بهذا المعنى يعبر عن وضع زمكاني واضح. وإذا ارتأى البعض أنه يعبر عن قطيعة ما مع ما قبله، أي مع الحداثة، فإن إصرارنا على كتابة الحداثة Modernité بعد المقطع: (ما بعد post)، يدل دلالة قاطعة على استمرارية ما للحداثة في الوضعية الجديدة، التي تُبشّر بها «ما بعد الحداثة». ولعل هذا هو ما يمكن الاقتراب منه تبعا للحقل الذي سنقارب في إطاره الموضوع، فالحقل الجمالي لـ «ما بعد الحداثة» يفترض هذه الاستمرارية، بينما يرفض الحقل الفلسفي والثقافي عموما أن يكون هناك امتداد ما للحداثة في ما بعدها ـ كما سنرى.

وإذا كان هابرماس يجد في لفظة ما بعد post لفظة تُجسّد اضطراب ما بعد الحداثيين وعجزهم أمام ـ ما رآه ـ «ماضيا يلفظونه، وحاضرا يجهلونه»، مرجعا هذا إلى غياب العثور على حل لمشكلاتنا المستقبلية[12]، وهو ما أخذه عن تيري إيجلتون، الذي يرى أن ما بعد الحداثة «تمثل جزءا من المشكلة وليس حلا لها»[13]، فإن هابرماس في الوقت نفسه لا يقلل من أهمية اللفظة، بل يدعو إلى الجدية في التعاطي معها باعتبارها مؤشرا على كم التغير الذي حدث في واقعنا، ومن هنا تصبح ما بعد post، «ليست فقط شكلا وهميا يتماشى مع العصر، بل يجب أن تُؤخذ بجدية ويُنظر إليها على أنها معيار يُقاس به تقلب روح الزمن»[14].

ينسحب الإشكال السابق أيضا على الطريقة التي يُكتب بها مصطلح «ما بعد الحداثة»، حيث يكتبه البعض على النحو التالي: Postmodernité، أي من دون فصل بين «ما بعد» من جهة و«الحداثة» من جهة أخرى، مثلما يفعل جان فرانسوا ليوتار، وإيهاب حسن، وجيمسون وغيرهم. ويكتبه البعض الآخر بالتركيز على الفصل بين المقطعين على النحو التالي Post-modernité: مثلما يكتبه تورين وهابرماس وغيرهما. ويشد هذا الأمر انتباه هنري ميشونيك الذي يرى أنهما «موضوعيا منفصلان»، من دون أن ينجحا من الناحية السيمانطيقية في أن ينفصل كل منهما عن الآخر (...) ويبقى هناك استمرار في «ما بعد» ـ Post، لأن القطع مع أسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حداثي بكل المعاني. لكي تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغي أن تكرر الحديث»[15]. ولعل اللازمة «ما بعد» Post تنطوي أيضا على عدد من المعاني تختلف فيما بينها تبعا لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المُستخدم ولطبيعة فهمه لمفهوم الحداثة نفسه. وتؤكد أغلب

الدراسات أن أقدم استخدام للمصطلح يعود إلى الفنان البريطاني تشابمان Chapman الذي استخدم لفظ «ما بعد الحديث» سنة 1870.

وقد بدأ يتواتر استخدام المصطلح عبر سياقات ومجالات شديدة الاختلاف والتنوع، غير أن أول استخدام يكاد يتشابه مع ما نعنيه نحن اليوم، لعله هو ما استخدمه الناقد الفني شارل جنيكس Ch. Jencks في مجال العمارة، ليقوم من خلاله بتوصيف اتجاه جديد، يبتعد عن الحركة الحديثة في فن العمارة.

وانتقل المصطلح، فيما بعد، من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية ليغزو الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل والعلوم الاجتماعية على يد جان فرانسوا ليوتار، خاصة مع كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» (16)La Condition Postmoderne.

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة الآن سيتعلق بدور العقل الذي ورث التراث في المجتمع الحديث، وإذا ما كان له حقا دور في ظل الوضعية الجديدة لأفكار ما بعد الحداثة. لمقاربة هذا السؤال سيتعين علينا أولا مراجعة دور العقل والعقلانية في ظل الحداثة، قبل محاولة التصدي للأمر في ما بعدها.

العقل والعقلانية في إطار الحداثة

تصدر العقل والعقلانية واجهة مشروع الحداثة منذ البداية، بل ومثلت العقلانية Rationalité، إلى جانب الذات Sujet، الفردية Individuel، ما اعتُبر دوما جناحي الحداثة اللازمين لتحليقها إلى الآفاق المأمولة. بفضل العقلانية أصبح مجتمع الحداثة فضاء خاليا من كل غائية، وقد انزوت الاعتقادات الدينية إلى هامش الشأن الخاص، وأصبح للعلمنة وظيفة أساسية تمثلت في التصدي للصورة النمطية الوهمية القديمة للعالم والإنسان، فتحولت الأنشطة والمفاهيم والقيم الدينية إلى مفاهيم وأنشطة تماما اجتماعية، فالإحسان أصبح تضامنا، والضمير أضحى احتراما للقوانين، بل وأمست هذه القوانين هي التي تحمي النشاط العقلي، الذي أصبح بدوره مُهيمنا على مختلف أنشطة المجتمع. لم يكتف العقل بضبط النشاط العلمي والتقني فقط، بل امتد أيضا إلى أجهزة الحكم والإدارة، وأصبح التحديث إنجازا بل وتكريسا للعقل ولأنشطته المختلفة في مجالات العلم والتكنولوجيا. ويربط دعاة الحداثة بشكل واضح بين العقل وتراث الفلسفة عبر عصورها المختلفة، حيث إن «عقلانية الآراء والأفعال موضوع يشكل تراث الفلسفة، ويمكن حتى القول إن الفكر أصبح تأمليا من العقل المتجسد داخل المعرفة، والكلام والفعل. فالعقل هو الموضوع الأساسي للفلسفة»[17]. والاقتصار على العقل بالمعنى السابق، «بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة، يشكّل في الوقت نفسه الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف التجارب»[18].

حتى التواصل اللغوي الذي يبني عليه هابرماس نظريته في التواصل، وفي الأخلاق والقانون والديموقراطية لا يمكن أن يتم تصوره سوى بالاتفاق العقلاني مع الآخر، وبخاصة فيما يتصل بحقيقة «وقائع عدالة الأفعال والمعايير، وذلك باعتبارها حقيقة وموضوعية، واقعا ومرجعية وصلاحية وعقلانية»[19].

إن مشروع الحداثة، عندما أطاح تماما بالمقدس الذي ساد المجتمع التقليدي، وكان عنصرا فاعلا من عناصر تماسكه، جعل من العقل بديلا لهذا التماسك المفقود، وهو الأمر الذي دفع هابرماس، فيما بعد، إلى الارتكان على بعض الأفكار العقلية التي صاغها بعض المفكرين، مثل فكرة فتجنشتين عن «القواعد المشتركة»، أو فكرة كل من دوركايم وميد عن «المعايير المشتركة»، وهو ما أطلق عليه فيما بعد «عملية تفعيل البواعث العقلانية» Motivation Rationnelle[20]، التي ستعمل على تحلل سلطة المقدس من أجل نشر معنى عقلاني لصلاحية معيارية ما، يساندها النقد والتبرير العقلاني، الصادر عن «عقلانية نقاشية» تصدر في الأساس عن «العقلانية التواصلية»[21]، الأمر الذي سيحافظ به على وحدة وتضامن المجتمع. إن تكريس التشريع القانوني في الممارسة لا يمكن حتى أن يتم بمعزل عن «عقلانية العدالة»، المتمثلة في الطريقة التي يطبق بها القانون، وهي التي تعتمد في تحققها على طريقة تؤسس على العقل، وذلك لضمان الطابع العادل للقانون في أثناء ممارسة العدالة القضائية[22]. كذلك تأخذ الشرعية، التي تعني - لديه - «قدرة نظام سياسي ما على أن يكون معترفا به»[23]، تأخذ لديه أيضا تعريفا عقلانيا ووظيفيا، وكذلك الشرعية الإجرائية، وهي ما لا يمكن تعويضه لديه - التي تهدف لديه أيضا إلى التوافق العقلاني. ولا يفلت من الحكم السابق ما يتصل حتى بمعايير الأخلاق التي تستند عليها الأحكام الصحيحة، والتي لن تتأتى إلا من خلال الأخلاق «المستقلة التي تساندها التبريرات العقلانية فقط»[24].

لم تكن الحداثة - بالمعنى السابق - إذن قدرا إلهيا غيبيا أو ميتافيزيقيا، ولكنها تحددت من خلال أنساق وأنشطة إنسانية استمدت من العقل. أكثر من ذلك فإن التحديث Modernisation - باعتباره الحداثة في حالة الفعل والحركة، وهي تطبق على أرض الواقع، سيستمد فاعليته أيضا من العقلانية نفسها، خصوصا وهو يمثل «مجمل التطورات الشاملة» التي تتعاضد فيما بينها، وهو في الوقت نفسه تعبئة وتقييم وتطوير الموارد وقدرات العمل وإنتاجيته، إضافة إلى ما يعنيه من خلق سلطات سياسية مركزية ووضع هويات قومية، وفي مجال المشاركة السياسية يعمل على تعميم الحقوق في مجالات الحياة المدنية والتعليم العام، وفي الأخير يقوم بعلمنة القيم والمعايير [25].

بالمعنى السابق، وإذا كان سيمكننا القول إن ثمة تساوقا لا يعتريه الانفصال بين العقلانية والحداثة، كما يمكن أن نرى لدى ماكس فيبر (1864 - 1920) M. Weber، الذي اختزل الحداثة تماما في العقلانية، فإن قولنا هذا في حقيقة الأمر لن يعبر إلا عن وجه واحد لا يمثل الحداثة

في كليتها، ولكنه سيمثلها حتما في مراحلها الأخيرة، أي في ظل أزمتها الحالية، وهو الأمر الذي شد انتباه هابرماس جزئيا، عندما وجده تعبيرا واضحا عما حققته المجتمعات الغربية من تطور تمثل في المؤسسات الاجتماعية الحديثة، وفي عقلنة أنشطتها في مجال الإدارة والاقتصاد، أكثر من أن يكون تعبيرا عن علمنة الثقافة في هذه المجتمعات[26]، ومع ذلك توقف عند الحد السابق، لأن ثمة ما يمنع هابرماس من أن يمد حبل تأملاته السابقة إلى نهاياتها المنطقية؛ إذ إنه لا يفصل بين العقل من جهة والأداتية من جهة أخرى، فهو لا يدين العقل الأداتي بل واعتبر إدانته عملا يدخل في مجال الأيديولوجيا، وأكثر من ذلك يتسامح مع عقلنة الاقتصاد وإدارة الدولة بشرط ألا تطغى على مناحي الحياة والثقافة.

اختزال الحداثة في العقلانية، إذن، وإن كان يعبر عن وصف لحالة الأزمة الحالية للحداثة في الغرب، فهو في الوقت نفسه يعبر عن عمق الأزمة التي وصلت الحداثة إليها، عندما غيّبت الجناح الآخر لها، وهو الذات الإنسانية، وهو الأمر الذي وضع ألان تورين يده عليه منذ كتابه «نقد الحداثة»، حيث يرى أنه إذا كانت الحداثة قد قامت على حوار العقل والذات، فإن أزمتها تمثلت في الفصل بينهما، وعلى أثر ذلك يسوق ما حدث من تسارع لتحولات عميقة على أثر هذا الفصل، الذي ترتب عليه تغول العقلانية التي تحولت بدورها لعقلانية أداتية، وغياب الذات التي تراجعت إلى أقصى حد، ويقدم لنا الأمثلة على ذلك من قبيل اختزال المواطن والإنسان في المستهلك، ورجل الدولة في الدكتاتور، بل ويلاحظ أنه بدلا من أن تلعب التقنية دورها المهم في تأكيد التضامن الاجتماعي، لعبت دورا معاكسا لمصلحة التعسف والقمع والعدوان[27].

ويضيف تورين لمعاينته السابقة في ظل العقلانية الأداتية عملية تسخير عجلة الإنتاج الرأسمالية الضخمة والبروباجندا والميديا في خدمة المجتمع الحديث، بحيث أدى ذلك إلى أن يصبح مفهوم التحرر خاليا من المعنى، وكذلك الثقافة، الأمر الذي أوقع في شمولية خلطت بين الدولة والمجتمع، وفرضت منطقا وحيدا على الحياة الاجتماعية. وهنا ـ كما يرى تورين ـ تصبح الحداثة أو تبدو كأنها أداة للسيطرة والاندماج والقهر، حيث شجع الفصل بين الطبقات الاجتماعية من جهة، والنزعة الفردية من جهة أخرى، على ترعرع انتقادات عنيفة بينهما، وهو ما أدى إلى هذه العلاقة المتأزمة التي أدت بدورها إلى جعل مفاهيم كبرى للحداثة ـ كالتقدم والتحرر والديموقراطية وحقوق الإنسان ـ تتهاوى لتخلي مكانها للأنظمة الشمولية والبيروقراطية والاستبدادية والقمعية... إلخ، كما خلق هذا الفصل ـ من جهة أخرى ـ مجتمعات استهلاكية مدمرة للطبيعة والبيئة، بل وعمل على انتصار وتكريس الأداتية، التي أصبحت وسيلة وغاية للعقل في آن، الأمر الذي أدى إلى الانكفاء على الذات وعلى الحياة الخاصة، وإلى سيادة الطابع الكوني للمشكلات التي أثارتها التكنولوجيا[28].

من هذا المنطلق يرفض تورين - وبشكل مبدئي - نزعة ما بعد الحداثة، باعتبار أن ما يميزها يمكن أن نطلق عليه أولا «الحداثة المفرطة» Ultra modernité، وهو ما يوصّفه بتسارع حركة ما هو طليعي، الذي سرعان ما يصبح عابرا، ويعزو السبب الثاني لرفضه إلى اختلاط نزعة ما بعد الحداثة بالموقف ما بعد الاجتماعي، الذي يحل خلاله السؤال الطبيعي محل السؤال الاجتماعي، كما يرى أن نزعة ما بعد الحداثة تصبح هنا نزعة ما بعد تاريخية، ويرى أخيرا أنها تدفع إلى التطرف في هدم التمثيل الحديث للعالم، كما ترفض عملية الاختلاف الوظيفي بين مجالات الحياة الاجتماعية وفي استعمال كل منها للعقل الأداتي(29).

جذور نقد العقل في القرن التاسع عشر

لا يمكن أن ننسى بادئ ذي بدء، أن الشك الديكارتي لم يكن إلا محاولة في سبيل الوصول إلى اليقين المأمول، وفي الوقت نفسه محاولة لتأطير العقل الانساني وإبعاده عن الخطأ والزلل، بل إن فتح باب الشك على مصراعيه، حتى بعد اليقين الأول والثاني والثالث، وما بعد اليقينيات الثلاثة، وهو ما يشكّل الجانب الأساسي في المنهج، يدل على عدم اطمئنان في الوقت نفسه للعقل، بعيدا عن تأطير المنهج.

وإذا كانت محاولة ديكارت بداية للتساؤل حول العقل، فإن تقليص الفيلسوف الألماني كانط - بفلسفته النقدية - لمهام وأفق العقل، هو محاولة أبعد مدى، وذلك عندما وضع الحدود التي لا يمكن للعقل الإنساني أن يتجاوزها لكي يظل منتجا، الأمر الذي يتعارض مع الحداثة. وإذا أضفنا إلى ذلك وجها حداثيا آخر، مثل هيجل الذي نقد التنوير في شكله الدوجمائي، وأكثر من ذلك - وهو المهم لدينا - نقد «عبادة العقل»، وهو ما يتنافى مع أدبيات الحداثة، وإذا عرفنا أن كلا منهما (كانط وهيجل) يؤمنان بفكرة أن الفلسفة هي المجال المعتبر الذي تتبدى فيه إمكانية العقل على التوحيد بين مجالات الثقافة المختلفة، التي تظهر لدى هيجل في المطلق الذي يُماهي بين المعقولية والواقعية، إذا تأملنا ذلك كله، سنفهم مدى إسهامات الرواد من الحداثيين، ومدى استشرافهم لمشكلات الثقة المفرطة في العقل الإنساني.

وإذا كانت الحداثة قد ارتبطت بالعقل منذ بداياتها الأولى إلى الحد الذي جعل البعض - كما رأينا - يختزلها فيه، فإن كانط، الذي ارتبط اسمه بـ «التنوير»، وهيجل المرتبط اسمه بـ «الأزمنة الحديثة» كانا من أوائل من تنبه إلى خطورة ترك الأمر على عواهنه للعقل. وعلى الرغم من ريادة كانط وهيجل في هذا الأمر، فإن هذا لم يوقف على الإطلاق تأملات بعض الفلاسفة والمفكرين الذين استشرفوا الأزمة، ووضعوا اليد على حقيقة الدور المزدوج الذي يمكن أن يلعبه العقل: الدور الثوري الإيجابي الذي أدى إلى تقدم العلوم وتخصصها الدقيق، وما ترتب عليه

من ثورات تكنولوجية مهمة أسهمت في خدمة الإنسانية، والدور المروع السلبي، الذي دفع بالعقل إلى التحول إلى الأداتية، الأمر الذي أفضى إلى أزمة الحداثة الحالية وتداعياتها الراهنة التي رأيناها على مستوى الأحداث الدامية، إضافة - وهو الأهم - إلى تداعيات المستوى الفكري، والتي كان من أخطرها انحصار الذات وسجنها داخل إطار نسقي جامد.

لعل من أوائل هؤلاء الفلاسفة، ممن ينتمون إلى القرن التاسع عشر، من الذين انتبهوا إلى تلك الفخاخ التي نصبتها الحداثة من خلال تماهيها مع العقل، هم من أُطلق عليهم من قبل، كبار الشكاك: كارل ماركس (1818 - 1883) K. Marx، وفريدريك نيتشه (1844 - 1900) Nietzsche. F.، وسيجموند فرويد (1856 - 1939) S. Freud، ففي إحدى محاضراته قال عنهم ميشيل فوكو: «إننا مع ماركس ونيتشه وفرويد دخلنا عصر الاشتباه»، وأطلق ألان تورين على هؤلاء الثلاثة الكبار من قبل «نقاد الحداثة الكبار»، إذ وقف ثلاثتهم ضد النزعة الإنسانية التي أُسست عليها أفكار الحداثة ومشروعها.

أ - ماركس

إذا كان ماركس يعتبر حداثيا من جهة، فهو من جهة أخرى ناقدا للحداثة، بل ويعتبره البعض أول مفكر ما بعد حداثي كبير! ذلك أنه قد انتقد دعامة مهمة من دعائم الحداثة، ألا وهي «الذاتية» التي عاداها، وذهب إلى أن التقدم ليس إلا تحررا للطبيعة، وليس تحقيقا لتصور أسمى عن الإنسان، الأمر الذي يعني أنه يناضل ضد النزعة الذاتية، ويرى أن التحول والتغيير لن يتأتيا إلا بالثورة، وذلك للوصول إلى المجتمع الاشتراكي، ومن ثم المجتمع الشيوعي اللذين لا يتحققان من دون الجماعة. هذه الخطوة التي أسندت التطور التاريخي للمجتمعات إلى حتمية مادية تاريخية، وليس نتيجة هدف عقلي مفكر فيه، جعل من ماركس يقف في صفوف من وقفوا ضد النزعة الإنسانية من جهة، وضد عقلانية مسار التاريخ من جهة أخرى، وكلاهما يندرج في موقف ناقد للحداثة.

ب - نيتشه

يتشابه نيتشه مع ماركس في أن فكره مزدوج الدلالة والمفعول، فهو من جهة يسير في تعميق فلسفة الحداثة، وفكرها، ولكنه من جهة أخرى يشكّل منطلقا لحركة تفكيك الحداثة وانقلابها على ذاتها (نقد العقل والوعي والذات)، فإذا كان الفكر الحديث ينظر إلى الحداثة على أنها انتصار للوعي، فإن نيتشه ينظر إلى الوعي الإنساني باعتباره اغترابا للطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها، والتي تعادي ذاتها عندما تتماهى مع إله، وقوة غير إنسانية، بل وتطالب الإنسان بالخضوع لها. لقد اهتم نيتشه بالشعور العفوي لدى الإنسان، بل وبنوازعه وغرائزه،

التي جعل منها أهم العناصر داخل الإنسان، الأمر الذي اعتُبر تفريغا للطاقة الإنسانية نفسها. وهنا عندما يُغَلِّب نيتشه القيم السابقة يؤدي - كما تصور - إلى رفض الاغتراب، ومن هنا يستعيد الإنسان وجوده، وبالتالي يستعيد طاقته الحيوية، وبالتالي إرادته في القوة. ولعل نيتشه من أوائل من سلطوا الضوء على هذا الواقع المؤلم الذي عاشه الإنسان عندما تصدى للعقل، ليوقف من سطوته، لكي يساعد على إبراز كل نزوع إنساني حيوي يعمق من إرادة القوة والحياة لدى الإنسان. ولا غرو في أن يكون نيتشه هو المصدر الذي استقى، بداية، منه أغلب خصوم الحداثة ممن بعد الحداثيين أفكارهم وحججهم، إما منه مباشرة، وإما من خلال شارحيه ومتبني فكره.

ج ـ فرويد

إن ما تعلمناه من فرويد ـ كما يقول تورين: هو الحذر تجاه الحياة الداخلية الحافلة بالتماهيات (التقمصات) التي تؤدي إلى الاغتراب، والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التي غُرست فينا. وبالتالي فإن هذا الحذر ـ في رأي تورين ـ يجبرنا على البحث عن «أنا الذات الفاعلة» خارج «أنا الوعي»، وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع، وكذلك تُجبرنا على ربط الدفاع عن «أنا الذات الفاعلة» بالتمرد على النظام القائم[30]، ومن هنا ستكمن أهمية فرويد في أنه ذوّب مقولة الإنسان ومفهوم الذات والوعي، بل وأبرز هشاشتهما، وما يقوم خلفهما من لا وعي ودوافع.

نقد العقل في القرن العشرين

ظل العقل في موضع اتهام طوال العقود الماضية، خاصة بعد الضربات العنيفة التي سددها إليه كل من نيتشه وفرويد وهيدجر وغيرهم من جهة، ومن جهة أخرى بفعل النزعات التي حملت في داخلها عداء للعقل مثل: نزعات الشكية Scepticisme، والنسبية relativisme أو حتى أخيرا الطبيعة Naturalisme، الأمر الذي جعل العقل في عصرنا الراهن موضعا للشكوك من كل جانب أكثر من أن يكون أداة لمحو هذه الشكوك وإزالتها. هذا وقد لعبت ـ أيضا ـ المدارس والتيارات الفكرية دورا كبيرا في التشكيك في العقل، مثل مدرسة فرنكفورت، وتيار ما بعد البنيوية... وغيرها.

ولعل موقف الفيلسوف الفرنسي جورج باتاي (1962 ـ 1897) Bataille G. المتأثّر بنيتشه، فاعل وأساسي في هذا الإطار، وقد اعتمد عليه كثير مما بعد الحداثيين الفرنسيين، وهو الذي ربط استعادة الإنسان من واقعه المؤلم بالتصدي لمنطق الاقتصاد الربحي والانتصار لمنطق جديد ومغاير يغلِّب الخسارة على الربح، ويشجِّع على استنفاد وإخراج النزعات الغريزية، عن طريق ممارسة الفنون، تلك النزعات التي طالما كُبتت في الإنسان بفعل هيمنة العقل والسلطة، وهو

يراها تجربة ستدفع بالإنسان إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه عندما سيكتشف علاقته الوثيقة بالوجود، ويتقاطع مع ما كان يفصله عنه.

ولا يختلف هيدجر (1976 ـ 1889) M. Heidegger كثيرا عن أطروحات باتاي، إذ إن أزمتهما تظل واحدة، وهي المتمثلة في انفصال الإنسان عن الوجود بفعل العقل الذي تحول إلى سلطة، وأنتج تقنية عمقت أزمة الإنسان، وهو ما جعله يربط بين الحداثة والتقنية، التي اعتبرها موقفا ميتافيزيقيا أكثر من كونها أجهزة وآلات ومخترعات. لم يكن هذا ـ في نظره ـ سوى تعبير عن مركزية الذات الإنسانية، في مقابل العالم، وفي الوقت نفسه محاولة لإخضاع الطبيعة والسيطرة عليها بفضل التقنية. من هنا كانت محاولة هيدجر لتفكيك العقل الغربي، الذي رآه قد أُسس على الميتافيزيقا التي فصلت الإنسان عن عالمه الحيوي، وبالتالي فصلت الوجود عن الفكر، الذي أصبح وحده حاملا للحقيقة، ومحتكرا لها، وهو ما دأبت على ترديده فلسفات الذات والمثالية، وهي المحاولة التي تطلبت من هيدجر التصدي بحزم للفلاسفة الذين تمسكوا بالإنسان، وذلك بالهروب إلى الفن وفي القلب منه الشعر، عسى أن يكسر النسق الذي حُبس فيه الإنسان طويلا. من جهة أخرى كان انتظار هيدجر لضرورة تراجع وسقوط التاريخ الغربي ليترك المجال لرؤية أخرى، تتجاوز الرؤية الغربية التي اعتمدت التقنية، فأضحى الإنسان معها رقما داخل إدارة الدولة البيروقراطية، ومن ثم تم أسره داخل نسق شمولي واسع. ولعل سقوط التاريخ الغربي يصبح لدى هيدجر ـ بهذا المعنى ـ شرطا يمكن أن يحقق الإنسان من خلاله غايته من الوجود، إلى جانب هجرة لغة العقل والاعتماد على لغة الشعر.

كما لا يمكن أن ننسى كتاب ماكس هوركايمر (1895-1973) M. Horkheimer «أفول العقل»[31]، وهو المنتمي إلى مدرسة فرنكفورت، حيث يقوم هوركايمر في كتابه هذا بإدانة العقل الأداتي المتماهي في العقل الحديث، وهو ما يتعارض ومواقف دعاة الحداثة من المتمسكين بالعقلانية، باعتبارها من الركائز الأساسية للحداثة، وفي الكتاب ذاته يلاحظ البعض أنه لم يسلم من التأثيرات العاطفية التي مارسها خصوم الحداثة عليه، مرجعين الأمر إلى محاولة التمييز بين الحداثة والتحديث، لكي لا يضعون هوركايمر في صفوف من وقفوا ضد العقل: «لقد وهب أدورنو نفسه ـ من دون تحفظ ـ لروح العصرية[32]، لدرجة أنه كان يتفقد أفكار العقل العاطفية التي تنم عن مجابهة للعصرية[33]، في محاولات التمييز بين العصرية الأصلية[34] والعصرانية البسيطة»[35].

ويمكن أن نضيف كتابا آخر شارك فيه هوركايمر مع أدورنو (1969 ـ 1903) Adorno، ألا وهو «ديالكتيك العقل»، الذي أعادا فيه الاعتبار إلى الأسطورة، وهو ما يتعارض تماما مع عقلانية دعاة الحداثة، وهو ما جعل البعض يضعونهما في موقع ليس بعيدا عن أطروحة نيتشه التي توصلت بطرق مماثلة إلى العدمية[36]. ولعل ما وجهه إليهما هابرماس من نقد، برغم دفاعه

المستميت عن وجههما الحداثي، باعتبارهما وارثي التنوير، ما يستحق الإشارة إليه، لأنه يظل برغم كل شيء كاشفا، إذ وفق تعبيره «ما توقفا أبدا عن أن يكونا كذلك (وارثين للتنوير)، كيف تأتى لهما أن يستخفا بالجانب العقلاني للحداثة الثقافية، إلى درجة ألا يريا في كل مكان مزيجا من العقل والهيمنة، ومن السلطة والصلاحية»؟[37].

العقل وما بعد الحداثيين

المعروف والسائد الذي دأبنا على تناقله وتأكيده ـ كما أسلفنا ـ أن ما بعد الحداثة، باعتبارها نظرة وصفية لحالة ثقافية[38]، هي حالة وصف للثقافة في ظرفها الحالي، وأن النطاق الثقافي لما بعد الحداثة يوحي بشدة بالتعددية النقدية، كما أن الشرط ما بعد الحداثي هنا سيعتبر توصيفا لحالة تاريخية معينة تدخل في قطيعة مباشرة مع «الحداثة»، فتعمل على التخلي عن السرديات الكبرى Les grands récits، أو الأنساق الفكرية المغلقة المرتبطة بالأيديولوجيات، التي كانت تطمح في إعطاء معنى كوني لحياة الإنسان مثل الفلسفات والطوباويات السياسية، والأيديولوجيات بعامة (التقدم وتحرر الذات، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، ونزعة التفاؤل... إلخ).

ولعل أهم ما تتيحه حالة ما بعد الحداثة تلك، إضافة إلى إيحائها بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع، هو المعالجة العادلة لكل الثقافات، في الوقت الذي ستصبح فيه كل معرفة تفسيرا للواقع، إضافة إلى انعدام أي تراتبية هيراركية عند التفسير أو الحكم على أي شيء.

إن هذه الصورة العامة لما بعد الحداثة تبشر، هي أيضا، كأنها بداية لعهد جديد، يتحد فيه الإنسان مع الآخرين، كأنه مفتتح لعصر جديد لوحدة كوكبنا. وفي مجال الأداء والاستخدام يغلب على تيار ما بعد الحداثة الطابع اللغوي في كل مستوياته، بدءا من الخطاب ووصولا إلى التفكيك.

ولعل ما بعد الحداثة نفسها هي ـ في الوقت نفسه ـ وليدة الاتساع الهائل للوعي من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمنزلة حجر الأساس للمعرفة الروحية للقرن العشرين، هذا الاتساع الهائل للوعي دفع إلى أن يُنظر إلى الوعي ذاته، باعتباره كما من المعلومات، في الوقت الذي سيُنظر فيه إلى التاريخ باعتباره مجموعة من الحوادث. إن جملة السمات التي تميز تيار ما بعد الحداثة تحكمها خاصية استحالة التحديد، التي أقرها الناقد الأمريكي إيهاب حسن منذ العام 1970، وهو الأمر الذي سينعكس سلبا على تيار ما بعد الحداثة، بحيث سيمكن أن ينطبق عليه أيضا عكس ونقائض السمات السابقة.

لعل الملاحظة السابقة هي التي ربما تقيم تعارض ما، بين ما بعد الحداثة من جهة والعقل والعقلانية من جهة أخرى، إذ تعودنا مع فلسفات الحداثة على سيادة منطق ومنهجية ما يتم

احترامها إلى ما لا نهاية، بينما نحن مع ما بعدها نواجه واقعا، مؤداه أننا بصدد التعاطي مع أشكال مفتوحة، وهي الأشكال التي يُطلق عليها في قاموس ما بعد الحداثة، أنها «الأشكال المرحة والطموحة»، وأنها «انفصالية وغير محددة»، وتتطلع إلى صياغة خطاب تؤلِّفه من شظايا وتكسّرات اللغة، فتعمل على خلق أيديولوجية ما تحث وتدفع على التصدع، وهي أيديولوجية تتجه دوما نحو التفكيك والحل والفض، كما أنها ستعمل على استنطاق الصمت!

أدوار أو تطلعات، أو بالأحرى ما بعد الحداثة، هذه ربما ساهمت في تكريس فكرة ابتعادها عن العقل والعقلانية، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إلى أي مدى يمكن أن تصدق المقولة السابقة؟

لكي نضع اليد على حقيقة هذا الأمر، سيجب علينا أن نضع بعض كتابات ما بعد الحداثيين في محل الفحص والدراسة والاختبار، عسى أن نجد فيها ما يمكن أن يخالف وجهة النظر السائدة. من أجل هذا سنختار بعض الفلاسفة ممن بعد الحداثيين المعروفين من أمثال ميشيل فوكو، وجاك دريدا، وجيل ديلوز، وفرانسوا ليوتار، وريتشارد رورتي، وجون راولز، لكي نقيّم أعمالهم فيما اتصل بموضوع العقل والعقلانية.

ميشيل فوكو

على عكس اللوغوس Logos اليوناني منعدم النقيض، سيبدو مفهوم العقل عند فوكو منقسما إلى عنصرين: عقل Raison / لا عقل Déraison، فعند فوكو لا يمكن فهم أن يكون العقل موجودا من دون أن يُنفى، لأن النفي هو الذي يوجد الاختلاف، الذي من دونه لا يمكن تصور أي وجود للعقل ذاته. إن بُرهة الراحة التي ننعم بها بين تلفُّظ العنصرين، أو على نحو آخر القطع la Césure بينهما هو ما يسمح للعقل بالوجود. إنه من خلال التقسيم السابق يعمل فوكو على ضبط تاريخ الثقافة الغربية بجعله أكثر دقة، وذلك عندما يبحث العقل عن ممارسة ما أو هيمنة ما على اللاعقل Non-Raison، فينتزع منه حقيقته. وإذا كان فوكو يكرس أبحاثه على أنماط السلطة، فإن التقسيم الذي يُقيمه بين العقل واللاعقل هو ذاته ما يُعطي شكلا ومعنى للعقلانية، التي لا تنطبق فقط على ما هو تأكيدي إيجابي، ولكن أيضا على ما هو نفيّي وسلبي، فالعقلانية هنا ستنطبق لديه على مجالات الحياة المختلفة، مثل الجنون والمرض والجنوح... إلخ، كما انطبقت من قبل على الطبيعي والصحيح والعادي... إلخ[39]. إن ما يهدف إليه فيلسوفنا هنا هو عملية إنتاج جديد لنقد العقل، إذ لم تُفهم ظاهرة الجنون في الفكر الغربي، منذ القرن الثامن عشر، إلا في ظاهرة المرض العقلي، بينما أخضع فوكو ضرورة فهمها باعتبارها ظاهرة مُكمّلة للعقل، فتحليلاته لظهور العيادة جعلت من المرض العقلي ظاهرة صحية، وفي الوقت نفسه مثالا على التهميش والاستبعاد، ولعل تشكُّل العقل هنا ـ كما فهمه فوكو ـ لا يمكن أن ينفصل أبدا عن تشكُّل الجنون.

وتأخذ عملية العقلنة Rationalisation لدى ميشيل فوكو ثلاثة وجوه متعددة تتصل بالعلم والتكنولوجيا، والسياسة وكذلك بالأخلاق: أولها العقلانية العلمية والتقنية، وهي تلك العقلانية التي ينحصر دورها في خدمة التطوير المستمر للقوى المنتجة، إضافة إلى أنه يتم الاستعانة بها أيضا داخل أروقة اتخاذ القرار السياسي. وثانيها عقلانية الدولة، وهي التي تقوم بفرض مختلف أشكال المحكومية، بل وكل ما يتعلق بتنظيم وإجراءات الرقابة المجتمعية شديدة التعقيد. وثالثها عقلانية السلوك التي تقوم بتحديد وضبط المعايير الاجتماعية داخل مجتمع ما، فتحدد الأعراف والقيم وتميز بين الصحيح والمنحرف. ويميز فوكو العقل في معرض قيامه بالتأريخ لتحولات العقلانية الحديثة، وهو الأمر الذي يقطع مع السائد من أن فلسفات ما بعد الحداثة تشترك فيما بينها في رفض العقل واستبعاده، ولعل اللبس الذي قاد البعض إلى هذا الحكم، على الأقل من جهة فوكو، هو الغموض الذي يحوم حول الثنائية عقل/ عقلانية، والذي أرجعه فوكو نفسه إلى أنه إحدى آليات الوصف الذي تستخدمه السلطة، بل واعتبره غموضا مقصودا، بل وتتم المحافظة عليه من جانبها بعناية[40]. وهنا لا يمكننا إخفاء علاقة التواطؤ شديدة الوضوح، التي يكشف عنها فوكو بين العقلانية من جهة وبين استغلال السلطة السياسية لها من جهة أخرى.

تتعلق مسألة العقلانية إذن لدى فوكو ليس بهجر العقل والابتعاد عنه، ولكن بالاهتمام بتاريخه النقدي، وهو التاريخ الذي يجعله يهتم بتحولات العقلانيات التي تحدثنا عنها للتو، بحيث سيمكننا أن نكتشف فيه «تجديدات وإبداعات وتعديلات مختلفة، تنبثق من خلالها العقلانيات الواحدة تلو الأخرى، لتتعارض فيما بينها وتطارد كل منها الأخرى»[41].

وإذا رجعنا إلى إحالة فوكو على نص كانط حول «التنوير»، سيتضح بشكل أكبر موقف فوكو من العقل، إذ في تعليقه على نص كانط قام بإعادة صياغة إشكالية العقل مفترضا في رؤيته الاستخدام المستقل، والناضج والنقدي للعقل، أكثر من ذلك، فهو يعوّل على استعادة إرث التنوير، وهو الأمر الذي يفترض - وفق ما يعتقد - أنه سيتيح للمرء أن يدشن عقلا ما «ليس له من تأثير التجاوز إلا الشرط الذي به سيصل إلى أن يحرر ذاته بذاته نفسها»[42].

هكذا لم تكن إعادة التفكير في العقل عند ميشيل فوكو، بأي حال من الأحوال، رفضا أو استبعادا له، ولكنها كانت محاولة لإعادة النظر في الطريقة التي تم التعامل بها مع العقل، إنها محاولة جادة لم يتعود عليها الفكر الغربي الحداثي بعد، والذي تعامل دوما مع العقل والعقلانية بنفس مفاهيم الحداثة التقليدية التي أعلت دوما من قيم العقلانية، وتعاملت معها كبديهيات ومسلمات، ورفضت الخروج عن هذا الدأب. ومن هنا يأتي عدم تعاطف الحداثيين مع رؤى فوكو غير المسبوقة، وهو الأمر الذي تم تأويله لمصلحة نظرة لم تستطع فهم الدوافع والأهداف الحقيقية لتوجه فوكو، الذي لا يمكن أن نفصله، كما رأينا نحن، وكما رأى هو نفسه، عن جوهر الحداثة في الغرب.

جاك دريدا

لا بد من الاعتراف أولا بأن ثمة تناقضا ظاهريا يعتري فكر دريدا حول العقل، على الأقل في كتابه «الجراماتولوجيا»[43]، ولعل هذا التناقض يكمن في أن النص الكتابي الذي يعتمد عليه دريدا، بعد أن استبعد نموذج الكلام، يرتبط بالإله اليهودي الذي كتب النص بيده، مما يجعل النص المقصود «أثرا غائبا»، ضاعت منه العلامات والمادة، وإذا أضفنا أن دريدا يدّعي ببرنامجه هذا نقد الميتافيزيقا والفكر الغائي، بل وكل فكر متعال! فسوف نصطدم هنا بأننا في قلب الميتافيزيقا، بل والفكر الغائي ذاته، ولسنا في معرض خلاف أو نقد أو حتى تناقض معهما. ولعل هذا ما سبق ووضع هابرماس يده عليه في معرض نقده لدريدا عندما وجده يحاول تجاوز الميتافيزيقا عن طريق الدين والصوفية اليهودية، وهو ما اعتبره، مُعاديا للعقل، ولا يصب في الخط الحداثي، بل ويناقضه[44].

والواقع أن دريدا لا يستبعد مصطلح العقلانية من قاموسه على الإطلاق، بل يكتبه ويعيد كتابته في كثير من المرات في مؤلفاته، مما يجعلنا نتساءل حول العقلانية المقصودة لدى دريدا، وإذا ما كانت تتسم بمرجعيات أخرى غير التي عودتنا عليها فلسفة الحداثة. وللإجابة عن تساؤلنا السابق سيجدر بنا أولا أن نفك الاشتباك بين أسس العقلانية التي عرفتها الحداثة، والأسس التي حاول بعض الفلاسفة الجدد البناء عليها، لأنهم أرادوا تجاوز أزمة الحداثة التي تمثلت في عقلها الذي تحول إلى عقل أداتي بحت، فإذا ما كان مرسيا إلياد قد أعاد الاعتبار إلى الأسطورة التي لم يستبعدها من أفق العقل الإنساني باعتبارها من السرديات الكاشفة التي أثّرت في تشكيل هذا العقل، فإن جاك دريدا في محاولته حول الاختلاف يعترف بأنه «ليس لديه النية في أن يجعل مما هو ديني (عنصرا) سلبيا»، كما أنه لا يريد أيضا إهمال هذا العنصر أو يعتبره شاذا في تاريخ الوجود، وذلك لأنه يرى أن: «العقلانية التي توجّه الكتابة - هكذا - متسعة وراديكالية، وهي لم تعد مخرجا من لوغوس ما، وهي تفتتح الدمار، وليس الهدم، ولكن تفكيك كل المعاني التي لديها معنى داخل معنى اللوغوس، وبخاصة معنى الحقيقة، كل الحتميات الميتافيزيقية للحقيقة، وحتى لتلك التي يذكرنا بها هيدجر، فيما وراء الأنطولوجيا الدينية الميتافيزيقية، هي بشكل أو بآخر غير قابلة للانفصال عن لحظة اللوغوس (...)»[45]. بهذا المعنى سنستخلص أن دريدا لا يريد الارتكان إلى العقلانية التي عرفتها الحداثة وقادت إلى الاستبعاد والتهميش، ويحاول أن يؤسس هنا لعقلانية جديدة أكثر جذرية واتساعا، بحيث تشتمل - فيما تشتمل عليه - على تحقيق أهداف دريدا نفسه، وتقوم بالوظائف التي يريد أن تضطلع بها من قبيل تفكيك المعاني التي ارتبطت بالعقل الغربي، وبحيث تصبح عقلانية من أجل توجيه الكتابة وليس الكلام (الخطاب)، كما أنها لن تكون وليدة اللوغوس الذي فرض أحكامه وقيمه على الحداثة الغربية، برغم ارتباطها به وعدم انفصالها عنه، ومن ثم لن تستبعد ما هو ديني،

كما فعلت عقلانية الحداثة عبر القرون الماضية، وسيقتضي على هذه العقلانية التي ينشدها أن تتحرر من جبرية حل المشكلات، بل وتتجه إلى أهداف النقد الأدبي.

لم يكن دريدا هنا، على الرغم مما يمكن أن يبدو متعارضا مع العقلانية الحديثة، ضد العقل أو العقلانية، بل يمكن أن نحسبه على فلاسفة الحداثة، لكن على طريقته هو وبشروطه التي وضعها. وإذا كنا في حاجة إلى دليل لربطه بالحداثة فلن نجد أفضل من دفاعه نفسه عن النزعة الإنسانية Humanisme، الأصل الأثير لأفكار فلاسفة الحداثة، فهو لا يتصور القطع مع هذه النزعة، بل يعتبر أن كل قطيعة معها ليست بنهائية، لأنه يكفي أن يصبح مفهوم النشاط الفلسفي لديه عبارة عن «تفكيك»، كما أن قراءته لخطاب هيدجر حول النزعة الإنسانية انصب حول نقده لهيدجر في عدم القدرة على الالتزام الكامل بطلب الاختلاف والغيرية، بحيث وجه النقد لانغلاق فكر هيدجر - في رأيه - على ذاته داخل منطق الهوية الذي لا يعرف الانفتاح على الآخر، بل ويدعو دريدا إلى الانفتاح والتحرر من هذا الانغلاق.

جيل ديلوز

يبدو العقل والعقلانية في قمة اهتمامات ديلوز الفلسفية، حيث يفهم ديلوز الفلسفة داخل إطار يسمو بها من مستوى التواصل - وهو المستوى الأثير لدى هابرماس - إلى مستوى الفكر والتأمل والإبداع، بل وحتى الثورية التي ينسبها إلى طبيعة الفلسفة ذاتها، من حيث إنها - في نظره - لا تتوقف عن إبداع المفاهيم الجديدة. ويصبح هنا الفيلسوف الذي ينشده ديلوز، هو ذلك المبدع أو المُنتج لهذه المفاهيم، بمعزل عن الفيلسوف الكلاسيكي، الذي انحصر همُّه في البحث عن الحقيقة المُطلقة في سماء الأفكار الأبدية.

والجدير بالملاحظة أنه قد سيطر على أعمال ديلوز اهتمام كبير بميتافيزيقا الفعل métaphysique de l'acte في مقابل ميتافيزيقا الوجودmétaphysique de l'être، في الوقت الذي يرفض فيه ديلوز الخطاب الكلي الأثير لدى فلسفات الحداثة لأنه يعبر - في رأيه - عن الفلسفات الكلاسيكية، خصوصا فلسفة هيجل المثالية التي تربط بحثها في التفكير في وحدة المتعدد.

وإلى جانب إسهام ديلوز في النقد العقلي للحداثة، نجده يهتم - إلى جانب ذلك - بالاختلاف والصيرورة ويتخذ منهما عمودا فقريا لفلسفته برمتها. ولقد أنتج ديلوز مفاهيم جديدة من جملة قراءاته واستنتاجاته، حيث ظهرت «الرغبة» لديه في كتابه، بالاشتراك مع فيليكس جيتاري: «ضد أوديب» كقوة للإبداع وتجاوز للمعايير والاختلاف. كما ينظر ديلوز إلى مفاهيم الفلسفة باعتبارها أحداثا فكرية بحتة، وذلك لأنه يراها تحيل على مشكلات الإنسان الحقيقية، ومن هنا تأتي - لديه - ضرورتها، كما يرى أيضا أن صيرورتها تربطهما بمجموعة المفاهيم المتحركة معها،

ومع ذلك يدعو ديلوز إلى فكر متحرر من الضرورة، مقترحا إيجاد ما يسميه «مجاز الجذور» Métaphore du rhizome الخارج عن إطار أي مركزية، والمتوالد في كل الاتجاهات، وذلك لكي يكرس أفكاره عن إيجابية، بل وإبداعية الاختلافات البشرية التي من شأنها الإسهام في تكريس حرية الإنسان.

لم يقف فيلسوفنا إذن لا ضد العقل ولا العقلانية، بل كرّس جهده في نقد الحداثة العقلية، وأكثر من ذلك حاول إيجاد نوع جديد من العقلانية التي تهتم بالتفكير في حياة الإنسان الواقعية مع العمل الدءوب في أن يساوق التأمل العقلي مجرى حياة الإنسان في تغيرها واختلافاتها، مع محاولة أن يعبر الفكر دوما عن حقيقة تلك الحياة، وذلك عندما سيُنتج بشكل دائم مفاهيم جديدة تتوافق وتتزاوج وتصاحب الحركة المتصلة بكم التغيرات التي حدثت في واقع الإنسان.

ويرى ديلوز أن المفاهيم التي تنتجها الفلسفة هي أحداث فكرية خالصة، تكتسب ضرورتها من حيث كونها تحيل على المشكلات الحقيقية، كما أن لها صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحركٍ معها. واهتمامه هنا بالصيرورة يأتي لأنها تضع كل نموذج صوري للحقيقة موضع تساؤل، فهو لا يفهم أن يوجد ما يمكن أن نعتبره حقيقيا قبل أن يتم إنتاجه[46].

من هنا لا يمكن أن نضع مجمل أفكار جيل ديلوز في جعبة من رفضوا العقل والعقلانية، ممن قيل عنهم إنهم من أنصار ما بعد الحداثة، إن وجدوا بالفعل، فمن يعتبر أن مهمة الفيلسوف الحقيقية هي إنتاج المفاهيم في مصاحبة حقيقية لحياة الناس الواقعية، لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يتخلى بسهولة عن عقلانية إنتاج هذه المفاهيم، وهكذا مرة أخرى نضع يدنا على ما يُبطل ادعاء البعض ممن رموا مُجمل فلاسفة ما بعد الحداثة بالتخلي عن العقلانية واستبعاد العقل.

جان فرانسوا ليوتار

ستُعتبر مُقاربتنا هنا لعمل ليوتار فيما يخص العقل والعقلانية أكثر من كاشفة، وذلك لأنه - كما رأينا - هو أوّل من عبّر عما بعد الحداثة باعتبارها نظرة وصفية لحالة ثقافية جديدة، ألمّت بالإنسان الغربي المعاصر، في مواجهة أزمة الحداثة، خاصة في تخليه عما أطلق عليه ليوتار نفسه: السرديات الكبرى أو الحكايات الميتافيزيقية les métarecits، تلك الحكايات المُستمدة من الأساطير الأولى التي تطورت بتطور الإنسان منذ فجر البشرية حيث السذاجة الأولى، وحتى التفسيرات العلمية والأيديولوجية اليوم، ورآها ليوتار وقد حملت في شكلها المعاصر نفس الوظيفة التفسيرية والتبريرية القديمة، بحيث أضفت العلمية والأيديولوجية على تفسيراتها الجديدة، التي أخذت تبرر ما أوقع الحداثة في أزمتها، كالعلم والمعارف والتقدم والحرية وغيرها من مبادئ حداثية.

من هنا لا فرق - لدى ليوتار - بين الحكايات الأسطورية القديمة، ومنها حكايات نشوء العالم وبين تصورات المجتمعات الحديثة عن التقدم التاريخي، إذ تظل تقنيات السرد فيها واحدة. ولا يطابق ليوتار تماما بين الحكايتين اللتين اعتبرهما أسطورتين إلا فيما يترتب عليهما من نتائج، وذلك لأنه لا يقصد بالأساطير الحكايات الخيالية، وأهم هذه النتائج هو: «إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية والتشريعات والأخلاق وطرق التفكير»[47].

ينظر ليوتار إلى فلسفة هيجل باعتبارها تجسيدا، بل وتجميعا لكل هذه الحكايات السابقة، ومن هنا يستخلص أن تصورات حداثية من قبيل: الحقيقة والتقدم أو الثورة وغيرها، لم تستطع تحقيق حلم الإنسان في الحرية والسعادة، إذ يرى أنه في ظل الأنظمة الشمولية عجز العلم والأيديولوجيا السياسية، عن تفادي أو وقف فظائع الحروب وأهوالها، ومن ثم يجذب الانتباه نحو التساؤل حول مصداقية ما يطلق عليه «حكايات المشروعية الكبرى»، ومع ذلك يرى «أن هذا لا يعني أنه لم يعد لأي من الحكايات مصداقية، فما (يقصده) بالميتاحكاية أو السردية الكبرى، هو سرديات ذات وظيفة تضفي الشرعية، وانزواؤها لا يمنع استمرار مليارات القصص الصغيرة والأقل صغرا في حبك نسيج الحياة اليومية»[48].

يريد ليوتار من الإنسان - إذن - أن يكون واقعيا تجاه الواقع الإنساني الذي يحياه، والغارق إلى أقصى حد في هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، إذ يطالبه بأن يتعايش مع تلك الهيمنة، لكن من دون أن يمنح التقنيات والعلوم أي ثقة، فمثلها لا يمكن منحه الثقة من أجل رفاهية الإنسان. ويبشر ليوتار هنا بحقبة ما بعد الحداثة التي ستضمن - في رأيه - الحفاظ على التنوع، عندما يجب على كل فرد أن يتكيف مع التنوع الثقافي للآخر، وبعيدا عن أن يكون معنى التكيف أن ينصهر الفرد في نموذج حضاري واحد «فليس ثمة معيار أو حكم أعلى يمكنه أن يفصل بين ما هو خير أو شر لدى مختلف الأطراف الحضارية»[49].

مع ليوتار لا بد من أن نتساءل هل ما طرحه يؤدي حقيقة إلى استبعاد العقل، وعدم الارتكان إلى العقلانية، أم أنه مازال ثمة بصيص من العقلانية يمكن استشرافه بل والإمساك به؟

في الواقع تصطدم ما بعد الحداثة مع تراث مشروع الحداثة الذي في صورته الهيجلية أولا، قد تعوّد على وحدة اجتماعية - ثقافية ما، يعرف كل جزء منها (جميع عناصر الحياة اليومية والفكر) مكانه المحدد في الكل العضوي، وفي صورته الكانطية ثانيا يواجه اختيارا من نوع آخر، يتمثل في الكشف عن الفئة التي تنتمي إليها «ألعاب اللغة المتنافرة» (ألعاب الإدراك، والأخلاق والسياسة) من جهة، ومن جهة أخرى مدى إمكان خلق مركب حقيقي منها[50].

لا يمكن أن يفهم مشروع الحداثة في صورتيه السابقتين، إلحاحات ما بعد الحداثة التي تحاول الهروب من إلزامات الحداثة، إذ تعمل ما بعد الحداثة على إبراز «ما لا يقبل التقديم في

التقديم نفسه»، كما تبحث «عن تقديمات جديدة» ليست للاستمتاع، ولكن لنقل «حس أقوى بما لا يقبل التقديم»، وهي تأنف من «الأشكال الجيدة»، ومن الإجماع على ذوق موحد يسمح للتشارك الجماعي «في الحنين إلى ما لا يمكن بلوغه».

من هنا يرى ليوتار أن كاتب أو فنان ما بعد الحداثة مثله مثل الفيلسوف، يعمل بلا قواعد، فنصوصهم وأعمالهم المُنتجة لا تخضع البتة مسبقا لأي قواعد أو أي أحكام، كما لا يمكن أن تنطبق عليها أي «مقولات مألوفة على النص أو العمل»، بل هي ما يبحث عنه العمل نفسه، وهو ما يأتي دائما متأخرا[51]. ولذلك كانت مهمة ما بعد الحداثة ليس «تقديم واقع بل اختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه»[52].

هكذا لم يكن هدف ليوتار هو استبعاد العقل بالمعنى العام، ولكن استبعاد عقل معين، هو العقل المتسق مع الحداثة، والذي لطالما صادر حقوق التفكير الحر الذي يحاول استنطاق الصمت والدفع بالهوامش إلى قلب المتون، ولطالما تصدى لكل جديد وطريف وساخر من أجل إضفاء شرعية سابقة التجهيز، ومعدة سلفا، وتبعا لأذواق وأفكار وأساليب لم تعد تجدي نفعا مع حيوية الحياة واندفاعها وصيرورتها المتجددة.

ريتشارد رورتي

حاول رورتي أن يوفق بين البراجماتية التي ورثها عن أسلافه من الفلاسفة الأمريكيين، وبين أفكار ما بعد الحداثة، وذلك على الرغم من اشتراكه مع فلاسفة الحداثة في بعض الأفكار، وهو ما يقرّبه كثيرا من عقلانية الحداثة أكثر، ممن سبق وتعرضنا لهم، وذلك مثل انطلاقه من مسلمة ترى انعدام وجود وجهة نظر ما، يمكن أن تُعبر عن الحقيقة المطلقة للوقائع، أو تسمح بتحديد جوهر للأشياء، ومع هذا يؤمن بما بعد الحداثة التي ولدت - لديه - من خلال الوعي الكلي والتام بتلك المسلمة.

تأخذ أفكار ما بعد الحداثة - لدى رورتي - منحى يكشف عن عناصر البراجماتية التي ظلت تحرّك أطروحاته ما بعد الحداثية، مثل استنتاجه على سبيل المثال لا الحصر «أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة»، وهو ما أدى لديه إلى تبني بعض المواقف الأخلاقية والإبيستمولوجية التي تتماشى مع توجهه السابق، والمسألة هنا ليست خلافا على عقلانية الحقيقة أو علميتها، ولكنها خلاف على أولويات واهتمامات تتصل بالحياة.

في إطار المعرفة العلمية، وهي الأثيرة لدى فلاسفة الحداثة باعتبارها تستند على العقل، بل هي العقل النهائي، وهي أيضا مصدر للسلطة، نجد رورتي ينحو منحى يقلل فيه من شأن العلم عندما يولي الأولوية لإرادة الإنسان وحريته، والتي يضعها في مرتبة أعلى من العلم. وفي مقابل العقل والكفاءة العقلية، وهي مبدأ حداثي بامتياز، يُعلي من شأن الديموقراطية ويجعلها أكثر أهمية وسبقا.

وفي مقابل ما يبذله العلماء من جهود ومحاولات لإرساء أعز المبادئ وأقربها إلى تيار الحداثة، مثل بناء قواعد وأبنية منهجية عقلانية، والتشبث بما يقتضيه العلم والمجتمع والأخلاق من مقتضيات مختلفة، في مقابل ذلك نرى رورتي يؤكد أن تحسين مصير الإنسان يظل هو المبدأ الأعلى، بل ويُفضّله على كل الاعتبارات الأخرى[53]. الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الخلاف ينحصر في الأولويات وليس في مبادئ العقلانية ذاتها التي تظل مضمونة لديه.

يرى البعض طموح فلسفة رورتي الذي تبلور، بتخلصه من الفلسفة التحليلية باعتباره مشروعا ينزع لتحطيم التراث التقليدي لفلسفة الوعي منذ ديكارت، ليكشف عن عدم جدواه في كل ما أثير حول أسس وحدود المعرفة، الأمر الذي يمكنه إرباك رؤيتنا عن العقلانية عنده. أكثر من هذا يرى البعض أن ثمة تناقضا واضحا، حيث إن معاداة الميتافيزيقا والتملص من الفلسفة التحليلية لم يكن كافيا - في رأيهم - ليزيل التناقض الأساسي بين رورتي وفلاسفة الحداثة، ومع ذلك فالأمور ليست على الإطلاق، كما يمكن أن نتوهم عند قراءتنا الأولى لما سبق، كما لا يمكننا تجاهل عناصر الاتفاق فيما بينهم، فعلى سبيل المثال قيام رورتي بنقد ديكارت، وهو ما اتفق مع أطروحات هابرماس نصير الحداثة، برغم أنه لا يصب فيما أراده هابرماس، لكنه في الوقت نفسه لم يمنع اتفاقهم على لحظة الحداثة الأولى التي يبدأها هابرماس بكانط باعتباره - لديه - مرجع الحداثة الأول، بينما يعيب رورتي نفسه على هابرماس تناوله كانط بجدية «أنه في الوقت الذي يعتقد فيه هابرماس بواقعية واستمرارية الحاجة الثقافية، وهو ما أرادته فلسفة الذات، وبأن الإصرار الخاص بتلك الحاجة الثقافية على جماعات الاتصال ربما يكون كافيا لإرضائها، فإن نقاد هابرماس يفضلون جذب الانتباه إلى أن ثمة إشكالية مصطنعة نتجت عن أخذ كانط بجدية كبيرة»[54]. وأكثر من ذلك يعتقد البعض أن رورتي يضرب مشروع الحداثة في مقتل، عندما يدعو إلى التخلص من العناصر العقلانية والتوجه إلى اللانظري، وما يشكّل خطاب الغرب «وبدلا من تقدير المبادئ البرجوازية لما تحمله من عناصر عقلانية، كما يفعل هابرماس، سيكون من الأفضل أن نكتفي بتقدير اللانظري من الحكايات التي تشكل خطاب الديموقراطيات الغربية السياسي»[55]. وهو ما لا يعني إعادة تقييم لأسس العقلانية أو حتى الارتداد عنها، ولكن مجرد إعادة ترتيب الأولويات والاهتمامات بشكل يبرز مركز الاهتمام الحالي لأعمال رورتي، التي فضّلت الاتفاق بين الناس والعيش بسلام على معرفة الحقيقة. كما لا يمكن تجاهل اتفاقهما على «تأكيد الطابع اللغوي للعقلانية»، مع أن رورتي يرفض فيها النزعة الكونية، كما يرفض النزعة البراجماتية المتعالية، بل ويطلق عليها فكرة مشؤومة، ويراها أنها قادت هابرماس وآبل إلى «خلق نوع جديد من وجهة نظر متعالية يمكن أن تسمح بعمل ما فعله كانط في عصره»[56]. هكذا لم يكن رورتي أبدا ضد العقلانية أو العقل، وكل ما اعترض عليه يدخل في مجال الأداء والتقنية التي يعمل بها، أكثر من دخوله من باب الاعتراض والرفض.

جون رولز

يُصنَّف الفيلسوف الأمريكي جون رولز على أنه فيلسوف ما بعد حداثي، وينتمي إلى الوضعية المنطقية، وفي البداية كانت لديه اهتمامات بالتحليل السيمانطيقي للخطاب الأخلاقي والسياسي، غير أنه قد صرف النظر عنها فيما بعد. وقد عزا البعض إهماله هذا التحليل السيمانطيقي لكونه - مثل رورتي - وريثا للبراجماتية الأمريكية، غير أن السبب المرجح يعود إلى اهتمامه الكبير بالتراث الأخلاقي الأوروبي. والمعروف أنه قد تأثر بشدة بأطروحات كانط، وفي الوقت نفسه تأثر أيضا بالفلسفة القارية خاصة الإنجليزية: جون لوك، وتوماس هوبز، وجون ستيوارت مل، وسيدجويك وغيرهم... ويعتبر كتابه نظرية العدل[57] من أهم الأعمال التي أنجزها، وهو محاولة على طريق الفلسفة العملية، تم الاعتراف بها دوليا، حيث ارتأى البعض في محاولته أنها تمثل علاقة في التاريخ المعاصر للفلسفة العملية، وجدت فيها المسائل الأخلاقية التي ظلت مكبوتة لوقت طويل أخيرا موقعها في الدراسات العلمية الجادة[58]. ولعل المدهش في هذا العمل - كما رأى البعض - أنه من دون أن يعود رولز إلى أطروحات الفلسفة المتعالية الكانطية، ويستخدمها كخلفية لعمله استطاع فيلسوفنا أن يجدد المقاربة عندما تساءل عن الكيفية التي تمكّن مواطني مجتمع سياسي ما، أن يتعايشوا داخل ظروف من العدالة، وأيضا عندما عارض من جهة النزعة النفعية utilitarisme، ومن جهة أخرى النزعة الشكية axiologique المتصلة بالقيم، وكذلك عندما اقترح أخيرا عمل قراءة بين ذاتية للتصور الكانطي للاستقلال[59]، إذ رأى أننا نتصرف بطريقة مستقلة عندما نطيع القوانين نفسها التي من الممكن أن يقبلها الجميع لأسباب وجيهة، على قاعدة الاستخدام العام للعقل. ويجعل رولز من هذا التصور الأخلاقي للاستقلال المفتاح الذي يسمح بشرح الاستقلال السياسي لمواطني دولة ديموقراطية ما، وعلى الرغم من معارضته النزعة النفعية فإن هذا لم يؤثر في تماسك منطقه من الناحية المدنية[60].

وينطلق رولز من الليبرالية إلى نظريته التعاقدية التي تفترض شكلا من العقد الاجتماعي المنسجم والمتوازن بعيدا عن التشدد، مع الدعوة إلى وجوب أن يضمن المجتمع المساواة للجميع، ولهذا فهو أقرب إلى أن تقترب عدالته من الاشتراكية. ومع ذلك فوجوب المساواة لديه لا ينفي وجود اللامساواة في المجتمع، والتي يمكن التسامح معها شريطة ألا تضر بالأكثر فقرا في المجتمع، وهو ما حدا بأحد الباحثين إلى توصيف عدالة رولز بأنها عدالة «جنتلمان اللاعب البريطاني الجميل»[61].

لكن لماذا هذا الاهتمام بالعدالة السياسية؟ يُرجع البعض اهتمام رولز بالعدل السياسي إلى تأثره بـ هوبز الذي يركز أيضا على مسائل العدل السياسي، عندما يستعير من تراث هوبز فكرة أن الاتفاق المرغوب ينبغي أن يُبنى على أسباب خاصة وليست عامة، وعلى عكس هوبز، وهو المهم لدينا في هذه المقاربة، فإن الموافقة العقلانية على مقترح ما تستند إلى

جوهر أخلاقي للرؤى المختلفة للعالم التي تخالف وجهة النظر هذه، وليس على تفصيلات مختلف الأشخاص(62).

تدفع هذه العقلانية التي تتجلى لدى رولز بأن يتطلب مبدأ الاستعمال العام للعقل، من المواطنين ترجمة ما، لتصوراتهم الأخلاقية - الوجودية داخل لغة العدالة السياسية. ويرى رولز أنه لا يمكن أن يفرض العقل العام بهذه الطريقة على المواطنين عندما يحققوا إجماعا سياسيا قاعديا.

كما يؤكد رولز أن إجماع ما بالتوافق concensus par recoupement لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق المواطنين الذين ينطلقون من الفكرة التي تقول إنه في حالة الأزمة، فإن القيم السياسية هي التي تنتصر على كل القيم الأخرى(63).

ويعتبر المواطنون - لديه - هم المنتمين للعقل، أي العقلاء، لأن المواطن هو من لديه القدرة والإرادة على العيش في مجتمع ما «شديد التنظيم»، وباعتبار أن المواطنين أشخاص عقلاء فهم كما يرى «يملكون أيضا تصورات عاقلة للعالم في مجمله»، وإذا ما كان الإجماع المنتظر مؤسسا على مذاهب عاقلة، فإن محتواه سيعتبر عاقلا(64). ولعل رولز هو أقرب فلاسفة ما بعد الحداثة إلى العقل بمعناه الحداثي المنتشر لدى دعاة الحداثة.

على الرغم من بروز هذه العقلانية بوضوح تام لدى رولز، فإن البعض أخذ عليه الخلط الذي زعموا وجوده لديه، بين ما هو سياسي وما هو فلسفي، وذلك عندما يحمِّل الاستعمال ذي الإحالة الذاتية لمصطلح «مستقل» أكثر مما يتحمل نظريا، إذ يرونه يفترض أن النظرية المستقلة في المجال السياسي ستحتل موقعا مماثلا في المجال الفلسفي، وكل ما لن يُفهم في مجال الفلسفة سيُترك للميتافيزيقا، فمن الممكن - كما يرون - أن يشرح رولز تصوره لمستقبل العدل من دون أن يكون مضطرا إلى اتخاذ موقف من الأسئلة الفلسفية التي بالتأكيد لا تكشف عن مقولة «الميتافيزيقا»، لكن تتجاوز حيز «السياسي»(65).

والفكرة السابقة تعود إلى تصور مُتخيّل وليس إلى حقيقة واقعة، عندما تتوقع أن تقود تأملات رولز إلى الميتافيزيقا، لأنه جرت العادة على «تعالي الاعتبارات الفلسفية على الفضاء السياسي»، لكن ما لم يؤخذ بعين الاعتبار في هذا التوقع أن الإجماع بالتوافق الذي يقترحه رولز، وهو يتعلق بالأسئلة الأساسية للعدل السياسي، سيتوزع على مجتمع تعددي (ديني وثقافي)، ومن هنا لن يخضع تماما للجانب الميتافيزيقي أو الديني، وحتى هذا الجانب هنا لن يُحتفى به بذاته ومحتواه، ولكن لاعتبارات ما سيؤدي إليه من نتائج، وبشكل براجماتي. أي أنها ليست دعوة إلى ممارسة الميتافيزيقا والدين، ولكن الاهتمام بما سينتج عنهما، هذا وقد سبق أوجست كونت من قبل، وفعل ذلك عندما اعتبر أن الدين والميتافيزيقا هما ما كانا يعملان على تماسك وتوحّد المجتمع القديم. الجانب الميتافيزيقي والجانب الديني - إذن - يمكن أن يكونا مُمثّلين، بحيث سيرتكز في جزء آخر منه على جانب عقلاني سيكون أيضا مُمثّلا، ومن ثم لن

تُعبر الملاحظة السابقة إلا عن هواجس ومخاوف مفترضة وغير حقيقية. أكثر من ذلك فإن لُب المشكلة يكمن في اهتمام رولز في نظريته بالجوانب الأخلاقية المرتبطة برؤى العالم الخاصة، بالجماعات والأفراد حتى يصبح للإجماع المقصود معنى مُعترف به لدى الجميع ومبرر، مع العلم أن التبريرات التي يقرها رولز تستند إلى طابع عقلاني، وذلك في مقابل الرؤية الحداثية التي تلزم الجميع بالتصورات والرؤى نفسها عن كل شيء، وهو ما رفضته ما بعد الحداثة، بل وخرجت عليه محاولة إيجاد عقلانية أخرى مختلفة وبديلة، تستجيب للتعددية والاختلاف وتتغذى على ما تنتجهما.

هكذا سيمكننا القول إن وضوح الرؤية العقلية لدى رولز، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة، سيؤكد ما كنا قد توصلنا إليه من قبل، وهو أن ما بعد الحداثة لم تتخل قط عن العقل والعقلانية، ولكن ما اختلف في رؤيتها هو تبنيها لمفهوم آخر ومختلف عن العقل، لا يمكن أن يُفهم في إطار المفاهيم الكلاسيكية الدارجة للحداثة، التي تعوّدت على ممارسات وإجراءات وأساليب عقلية، كانت سببا في الثورة عليها من قبل فلسفات ما بعد الحداثة.

الخلاصة

وصل الغرب إلى الحداثة بعد أن خاض صراعا حادا وطويلا مع عصوره الوسطي المظلمة، واستمر الصراع بين العقل والنقل حتى اكتمل بانتصار عقلانية ديكارت المتمثلة في الكوجيتو فلسفيا، وانتصرت منهجية بيكون، التي عملت على كسر أصنام العقل التي حالت بينه وبين الوصول إلى قوانين الطبيعة، ومن ثم السيطرة عليها. انتصرت الحداثة علميا، كما انتصرت أفكار المنورين واحتلت الساحة سياسيا واجتماعيا، وكرّست الانتصارات الثلاثة انتصار العقل على كل الجبهات.

فعقلانية ديكارت أسفرت عن هوية منغلقة على ذاتها (الكوجيتو)، كما أدت إلى التخصص الدقيق في المعارف، وهو ما أدى إلى ثنائيات مختلفة بين النفس والجسد، والذات والموضوع، والأنا والآخر... وغيرها، بحيث أصبح هذا الفصل ذاته تبعا لمقتضيات الحداثة ضروريا، بل ومنهجا لا غنى عنه لإدراك الحقيقة باسم الموضوعية العلمية، التي تدعو دائما إلى الفصل بين الذات الباحثة وموضوع البحث. وبدلا من أن يحقق هذا الانتصار الكبير وعود الحداثة للإنسان بالرفاهية والسعادة جلب النزاعات والغزو والاستعمار والنهب واختراع أدوات الحرب والدمار والعنصرية.

من هنا تعالت أصوات فلاسفة ما بعد الحداثة في محاولات من أجل استعادة الإنسان من تحت ركام ما تعرض له، وفطنوا إلى أن هذا لم ولن يتحقق إلا بالقطيعة مع قيم الحداثة، ولهذا

وضعوا العقل وقيمه موضع الشك والاتهام، بعد أن ربطوا بين العقلانية التي قام عليها العلم الحديث، والتي دفعت بنتائج العلم إلى التطبيق العملي والتقني، وهو ما أدى إلى سيادة الأزمة، وارتبط ذلك كله بحركة السوق الرأسمالية التي لم تكن تبحث إلا عن التراكم والربح، حتى لو على حساب الإنسان الذي أصبح مثله مثل سلع الأسواق، ففقد حريته وعززت السلطة من مراقبته والهيمنة عليه باسم العقل والعلم والإنتاجية والمردودية، وأصبح العقل الذي ينتج المعارف لا ينفصل عن السلطة.

ولعل نيتشه - كما رأينا - من أوائل من سلطوا الضوء على هذا الواقع المؤلم الذي عاشه الإنسان عندما تصدى للعقل ليوقف من سطوته بهدف المساعدة على إبراز كل نزوع إنساني حيوي، يعمق من إرادة القوة والحياة لدى الإنسان.

وتظل الأزمة قائمة بين تيارات حاولت على استحياء أن تعيد الاعتبار للأسطورة واللاعقل (عقل بديل)، لإيمانها بأن هذا هو المخرج الممكن لأزمة الإنسان المتعطش إلى الخروج من أسر النسق، الذي فرضه العقل والعقلانية المرتبطة بالحداثة على الإنسان المعاصر.

مع تيار ما بعد الحداثة إذن، ومع تجذر أطروحاته وانتشارها، بحيث لم يعد ممكنا تجاوزها، بدأ هذا الموضوع يأخذ منحى أكثر راديكالية من طرف أنصار ما بعد الحداثة. ونستطيع هنا أن نرصد أن كل محاولات ما بعد الحداثيين - فيما بعد - تصب في الإطار السابق نفسه، وهو محاولة إنقاذ، بل وتحرير الإنسان من أسر هذا النسق العقلاني الذي ضيّق الخناق عليه.

هكذا كانت محاولة جيل ديلوز أن يخرج الإنسان من هذا النسق المغلق، ولكن بإعادة تعريف الفلسفة في هذه المرة وربطها بمشكلات الإنسان الحقيقية، فالفلسفة عنده أولا ليس غايتها التواصل كما لدى هابرماس، ولكن في استمرارها في إبداع المفاهيم الجديدة، وثانيا في اهتمامه بالفعل على حساب الوجود، وثالثا في رفضه للخطابات الكلية لفلسفات الحداثة، ورابعا في اهتمامه الكبير بالاختلاف والصيرورة، ومن ثم بإيجابية وإبداعية الاختلافات البشرية لإيمانه بأنها ستساهم في تكريس حرية الإنسان، ومن ثم تحريره من أسر النسق.

كما أن جاك دريدا نفسه - كما رأينا - عمل في الإطار نفسه الذي تصوره هيدجر وسار بمشروع هيدجر لأبعد مما وصل إليه معه، وذلك بعد نقده هيدجر في عدم قدرته - كما رأى - على الالتزام الكامل بطلب الاختلاف والغيرية، وعلى انغلاقه في منطق الهوية الذي لا يعرف الانفتاح على الآخر، وكان أداته في ذلك نفس أداة هيدجر «التفكيك». تفكيك الميتافيزيقا إذن للوصول إلى الاختلاف أصبح مهمة دريدا، في كل خطاب بعد أن أسقط الحدود بينهما، وأصبح الخطاب لديه نصا منفصلا عن الذات، ومن هنا أعلى من شأن «الكتابة» على «الكلام» كما تقتضي قواعد كتابة النص. ولم يكن الوصول إلى الاختلاف، أي إلى السيولة التي تشير إلى العمق الديناميكي المتحرك داخل الفكر كنتيجة للعمليات السابقة، إلا محاولة منه للتخلص من

هيمنة الميتافيزيقا التي قمعت - في نظره - هذه السيولة الأصلية للعمق، على حد تعبيره، ومن هنا وجد دوره في التصدي لهذه الميتافيزيقا في صورة العقل التي سجنت الإنسان داخل أنساقها، وذلك بتفكيكها.

وحتى ما كان يبحث عنه ميشيل فوكو هو التصدي للعقل الذي تسبب في الأزمة، ومن هنا كان اهتمامه بدراسة الجنون، وهو - كما يبدو - نقيض العقل والمنطق والنظام... إلخ. وكل ما يمكن أن يغزوه العقل الذي لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن فهم الجنون.

الجنون بالنسبة إلى العقل استثناء، وهو ظاهرة مرضية، عندما كشف ارتباط ذلك بآلية النظام الرأسمالي نفسه، الذي يحرص على سلامة العمل والإنتاج، فيستبعد ويُهمش من فقد القدرة على المشاركة في العملية الإنتاجية. ومن هنا تصبح السلطة هي الرقيبة والمحاسبة في استعباد الجسد الإنساني باعتباره أداة من أدوات الإنتاج الرأسمالي. ويصبح تهميش واستبعاد جسد معين وإيداعه الملاجئ أو المستشفيات ليعالج بالطب النفسي - باعتباره شاذا أو غير سوي - مرتبطا بما يسهم به في عملية الإنتاج، وليس لشيء آخر، مما يكشف أن الطب النفسي، وهو العلم المناط به التعامل مع مثل هذه الحالات التي اعتبروها مرضية، لا يستند إلى أي سند معرفي، ويبقى سنده الأساسي هو سلبية ما يسهم به، فاعتبر مجنونا أو شاذا في نظام السلطة الرأسمالية. وبهذه التعرية للواقع أراد فوكو أن يتخلص من الأنساق العقلية التي اغتالت لدى الإنسان كل ما يشذ عن العقل، ومن هنا محاولته في رد الاعتبار للجنون، الوجه الآخر للعقل.

ولعل ما قدمه ريتشارد رورتي يصب في السياق نفسه الذي يحاول أن يتحرر من أسر النسق الذي كرسه العقل مع فلسفات الذات ومع الحداثة عندما ركزت على معرفة الحقيقة، فرأيناه يُعلي من قدر الاتفاق بين الناس على حساب هذه المعرفة، كما وجدناه أيضا في مواجهة العقل والمعرفة العلمية يولي الأهمية لإرادة وحرية الإنسان، بل ويجعل من الديموقراطية أفضل شأنا وأكثر أهمية، وسبقا من العقل والكفاءة العقلية. كما رأيناه أخيرا يؤكد ويفضل مبدأ تحسين مصير الإنسان على كل اعتبار. وهي محاولة من جانبه هدفت إلى الخروج عما فرضته أنساق العقل الحداثي باسم المعرفة والعلم، وكان سببا في أزمة الحداثة الحالية.

ولم يخرج جون رولز عن شبه الإجماع هذا، فعلى الرغم من اقترابه من الأفق الفكري للحداثيين؛ لعنايته بالفلسفة العملية والمسائل الأخلاقية، وأيضا باهتمامه بتطوير أطروحات كانط في اتجاه التساؤل حول ظروف التعايش السياسي بين المواطنين بشروط عادلة، فإنه يركز على ضرورة ضمان المساواة للجميع في المجتمع، لكن بطريقة مرنة تقبل بقدر من اللامساواة، كما أنه يعول على الجوهر الأخلاقي في المجتمع كأساس لمختلف رؤى العالم، كما أنه استبدل عقلانيته بعقلانية بديلة، عندما ربطها بالتصورات الأخلاقية. وعلى غرار هابرماس اهتم بالتواصل داخل المجتمع السياسي، فاهتم بما أسماه «الإجماع التوافقي»، وربط المواطنة بالانتماء إلى العقل. إلا

أنه، مع كل ذلك، لم يستسلم إلى الأطروحات الحداثية الجامدة، التي جعلت من العقل نسقا، يصبح الإنسان داخله أسيرا تاما ومستسلما لتداعياته. إنه أراد هو أيضا الخروج من هذا القيد النسقي الذي أضر بالحرية وثبّت الأسر داخل جدران النسق، مما أدى إلى الوقوع في الأزمة.

ومع اعتراف فيلسوف حداثي مثل الألماني هابرماس بالأزمة، فإنه في الوقت نفسه يرى أن حلول الأزمة التي قدمها فلاسفة ما بعد الحداثة للخروج من فلسفة الذات المتسببة في أسر الإنسان داخل النسق، ومبدأ أزمة العلوم الإنسانية، المتمثلة في توفيرها للسلطة الوسائل العملية لمراقبة البشر والتحكم في أفعالهم، هذه الحلول - يراها - استندت كلها إلى معاداة العقل الحديث، وأدت من جهة إلى التضحية بالعقل نفسه، ومن جهة أخرى بالإنسان، فغاب العقل وغاب الإنسان من أطروحات ما بعد الحداثة - كما يرى. لقد خرج هابرماس باقتناع مفاده أن ما تطرحه أفكار ما بعد الحداثة لتجاوز أزمة الحداثة لم تستطع تحرير الإنسان من أسر النسق. وإنها بالفعل تخلصت من النسق، لكن التخلص من النسق لم يستطع إنقاذ الإنسان الذي تهاوى وغاب بغياب النسق.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: **إلى أي مدى يمكن أن يصدق هذا التحليل على أطروحات ما بعد الحداثة؟**

الإجابة لن تكون - بأي حال من الأحوال - سهلة وفي المتناول، لأن منطلقات هابرماس الفكرية نفسها لم تستطع الإمساك بجوهر الأزمة في الحداثة، ولا بالحاجة إلى العقل البديل، بل وظل فهمه للعقل والعقلانية فهما كلاسيكيا تؤطره بديهيات ومسلمات العقل الحداثي الذي نبذته عقلانية ما بعد الحداثة. ولكي نسترسل في إجابتنا سيجدر بنا إلقاء الضوء قليلا على معالم ورهانات ما بعد الحداثة.

على عكس تاريخ الفلسفة، لا تُعد ما بعد الحداثة مدرسة فكرية واحدة محددة المعالم، لكنها جملة من التيارات والمدارس الفكرية التي خرجت من عباءات نزعات ومذاهب وفرق مختلفة ومتعددة، برغم وقوعها في الدائرة نفسها (ما بعد الحداثة). من هنا كان حرصنا، منذ البداية، على التركيز في الصياغة، والتأكيد في القول على «فلسفات الحداثة»، وليس «فلسفة الحداثة». وإذا قلنا إنها تيار فكري عام، فلا بد من الاستدراك بأنه تيار حافل بالتنوعات والمتناقضات، وإذا ما كان ثمة سمة عامة تميز تيار ما بعد الحداثة فلن تكون سوى مراجعة الأسس المعرفية للحداثة الغربية، وما دأبت عاداتنا البحثية والمنهجية العقلية على ممارسته عند الدراسة والمقاربة والفحص.

إن ما قمنا برصده يمكن أن يتيح لنا صورة حقيقية عن خلاف «ما بعد الحداثة» مع مشروع الحداثة، فيما يتصل بالعقل والعقلانية[66]، وهو خلاف نراه لا يندرج في عقلانية الأداء المفروغ منها في الحداثة كما في ما بعدها، ولكنه خلاف يتصل برفض نوع من العقلانية ليس الأداتية

فقط، ولكن كل أداء عقلاني لا يأخذ في اعتباره أحاسيس وغرائز وطموحات البشر العاديين، ويحبس كل إمكانية للتفتح في قوالب واعتبارات منمذجة وجامدة، سرعان ما تتحول إلى قواعد ملزمة تعوق التفتح المطلوب من جهة، وتحافظ على أسر النسق الذي يحكم الأداء العقلاني من جهة أخرى.

لقد أسفرت عقلانية الحداثة عن اعتبارات وأساليب وطرق، باتت لا يمكن التفكير في إعادة فهمها أو تقديرها، واستقرت في النفوس طقوسها التي أضحت مقدسة بفعل العادة والتكرار، وتراكمت البديهيات والمسلمات، وتكاثرت المصادرات وأثقلت على كاهل الحياة والعقل بما لا يمكن احتماله أو الصبر عليه. وإذا أضفنا إلى ما سبق حقيقة المتراكمات والمستجدات في الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي عموما، وما جرّته الحداثة على الإنسان في مجالات الحروب والبيئة والتكنولوجيا وثورة الاتصالات والبيولوجيا، سيمكننا تقدير حجم الأزمة التي حاولت فلسفات ما بعد الحداثة التملص من نتائجها، والإفلات من تداعياتها.

من هنا كان لا بد من إعادة التساؤل حول بعض الاسئلة التي نعتبرها مشروعة، وتتصل بما تعرضنا له من موضوعات، ولعل أولها سيكون: **هل سيمكننا أن نطلق على ما بعد الحداثة: فلسفة ما بعد العقل؟!**

والإجابة ببساطة يمكن أن نستخلصها مما قمنا بعرضه، وهي وإن كنا مبدئيا لا يمكننا تصور فلسفة ما خارج إطار العقل، فإننا مع ذلك رصدنا أن العقل ظل لصيقا بفلسفات ما بعد الحداثة، حتى لدى من تصورنا أنه قد ذهب بعيدا جدا عن العقل والعقلانية، أو حتى لدى من كتب نصوصا يدل ظاهرها على أنه وقف ضد العقل، حيث أظهر إمعان النظر في النصوص وقراءتها أن ذلك لم يكن صحيحا، وأن الفهم الأول الذي يمكن أن نخرج به ليس كما تصورنا، وأن إعادة النظر والقراءة تسفر عن مفاجآت جمة، وأن فلسفات ما بعد الحداثة، مثلها مثل أي فلسفة أخرى، لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن عقلانية التفكير الإنساني.

سينحصر ثاني هذه الأسئلة في سؤال مكمّل حول **ما إذا كانت «ما بعد الحداثة» هي فصل الختام لنهاية العقل، أم أنها نهاية عقل معين؟!**

لما كنا لا نتصور فلسفة ما خارج إطار العقل ـ كما أسلفنا ـ فإننا هنا سنضيف أن فلسفات الحداثة هي بالفعل نهاية ليس للعقل بمعناه العام، ولكنها نهاية لعقل محدد، نهاية لهذا العقل الذي اتسم بالأداتية بعد أن تغطرس على الذات الإنسانية، وأصبح شغله الشاغل هو المردودية Rentabilité والإنتاجية Productivisme والنجاعة Efficacité، وهو العقل نفسه الذي أوصل الحداثة إلى أزمتها، عندما تحولت العلوم والمعارف معه إلى خدمة التكنولوجيا، التي خرجت عن حدودها لتشيع التدمير والقتل والتلوث في العالم، ومعه خسرت الحداثة دوافعها في التقدم والحرية والتحرر والانعتاق.

إنها أيضا نهاية لهذا العقل المُتحذلق الذي لا ينفك عن دأبه في الثرثرة بالطنطنات الرنانة والقواعد الجامدة سابقة التجهيز والإعداد، والقوالب الجاهزة التي يُحشَر الواقع في أجوافها الباردة، فتحبس فيه عناصر الانعتاق والتفتح فتغتاله كمدا قبل أن تظهر أنواره، أو يعي حتى بوجوده.

فلسفات ما بعد الحداثة، إذن، هي نهاية لعقل قديم وتدشين لعقل جديد بديل قادر على تمثل واستيعاب مستجدات الواقع وأزماته التي لا تنتهي، عقل لا يفرض أحكامه المسبقة ولا قواعده سابقة التجهيز - التي لا يمتلكها أصلا - ولا يجول ويصول في بديهيات ومسلمات ومصادرات مرتبة وممنهجة على الطرز الكلاسيكية القديمة التي غمرتها الأتربة وعفى عليها الدهر.

الهوامش

1 يشتق تعبير الحداثة Modernité من الكلمة اللاتينية Modernus، المشتقة أصلا من كلمة Modo، والتي تعنى في اللاتينية «أخيرا». أو «منذ عهد قريب» أو «حديثا»، وفي المعنى العادي تعنى «حداثة»، طابع لما هو حديث (انظر:

- en. Hatier, Paris, 1994, P. 231. (Pratique de La philosophie collaboration).

وتعتبر الصفة «حديث» Moderne أقدم من «الحداثة»، ففي كل سياق ثقافي يقف "الحديث" دائما بديلا للقديم. ولا توجد مع ذلك في أي مكان «حداثة»، بمعنى بنية تاريخية، ونقاش حاد للتغيير والأزمة. ولم تعرف أوروبا هذا التعبير «حداثة» إلا بداية من القرن السادس عشر، على الرغم من أن المصطلح نفسه Modernus عرفته أوروبا في القرن الخامس الميلادي لكي يسمح بأن نميز الحاضر المسيحي من الماضي الروماني، غير أن المصطلح - بمعناه الحالي - لم يستقر إلا بداية من القرن التاسع عشر.

. انظر:

2 - Encyclopedia Universalis. Corpus 15، 1993، P. 552.

ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 52.

3 إن الحرب الباردة التي عاش العالم في ظلها تحت رعب التوازن النووي الملعون، كانت قد خلقت تناقضا مازال العالم يعيش فيه إلى اليوم، يتمثل في المبدأ الساعي إلى مزيد من صناعة السلاح وحيازته من أجل مزيد من السلام، وهو ما يعبر عن حالة من العبثية التي عاشها العالم في تلك الآونة. ولعل جان تينبرجن (جائزة نوبل في الاقتصاد) أحد العقول المهمة التي عاشت لحظات هذا الرعب، لا يتورع أن يخلع على العالم تسمية "الغابة" عندما رأى، في ذلك الحين (1976) أن هذه الغابة لا تعترف إلا بقانون الأقوى، ويضرب باختراع السلاح النووي المثل الواضح والأكثر مأساوية على عدم قدرة البناء الدولي القديم على ضمان الرخاء للعالم، وهو يعيش رغما عنه مع "القنبلة".

Jan Tinbergen، pour une terre vivable، coll. Elsevier savoir، ed. Elsevier sequoia، Paris، Bruxelles، 1976، P. 167.

4 Philippe Seguin، Entretien in Magazine littéraire n'345 juillet – aout 1996، PP. 48 – 50.

5 Ronald Creagh، L'anarchisme et le postmoderne، in Magazine littéraire، No. 264، avril 1989، PP. 63 – 64.

6 Encyciopedia Universalls، corpus 15، 1993، P. 554.

7 Elsa Rimboux، In Dictionnaire des Concepts philosophique، Sous la direction de Michel Blay،Larousse-CNRS، Editions، 2007، Paris، P .643، et Christian Godin، In Dictionnaire de la Philosophie، Fayard، Eds. Du Temps، 2004، P.1009.

8 Christian de la campagne، France / Etats-Unis، Regards philosophique croisées، in Sciences humaines n°69 février 1997، P. 31.

9 Shiguehiko Hasumi، Foucault et le XIX' siècle، in Magazine littéraire n° 325 octobre 1994، P. 28.

10 Ibid.

11 Micro Robert، S.N.L-Robert، Paris، 1971، P. 830.

12 مرجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد الشامي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 91 و92.

13 Terry Eagleton, The illusions of postmodernism, p. 135.

14 J.Habermas, la pensée postmétaphysique, Essais philosophiques, Trad. Par Rainer Rochlitz, Ed. Armand Colin, Paris, 1993, p. 10.

15 Henri Meschonnic, Modernité Modernité; Coll.-Folio/ Essais, Gallimard, Paris, 1998,. P. 221.

16 Jean- François Lyotard, La Condition postmoderne, Ed. Minuit, Paris, 1979.

17 J.Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, T1, trad. Ar. J.L. Schlegel, Ed. Fayard, Paris, 1987, p.17.

18 نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة: نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 133.

19 J.Habermas, Verité et justification, Trad. Par Rainer Rochlitz, Eds. Gallimard, Paris, 2001, pp. 39-40.

20 J.Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, T.2, op. Cit., p. 104.

21 J.Habermas, Vérité et Justification, Trad. Rainer Rochlitz, Eds. Gallimard, Paris, 2001, p. 45.

22 J.Habermas، Droit et Democratie- entre faits et norms، traduit par Rainer Rochlitz et Christia Bouchindhomme، Ed. Gallimard، Paris، 1997، p. 21

23 J.Habermas، Après Marx، Traduit de l'allemand par Jean René Ladmiral et Marc B. de Launay، Ed. Fayarad، 1985، Paris، p. 250.

24 J.Habermas، Droit et Democratie. ، Op. Cit.، P.129.

25 J.Habermas، le discours philosophique de la modernité، Trad. De l'allemande par chiristian Bouchindhome et Rainer Rochlitz، Paris، Ed. Gallimard، 1988، P. 3.

26 J.Habermas، le Discours philosophique de la modernité (12 conferences)، coll. Bibliothèque de philosophie (nrf)، trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz، Eds.Gallimard، Paris، 1988، P.1.

27 مجدي عبدالحافظ، الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الفرنسي المعاصر، في مجلة الحوار الفكري، جامعة منتوري ومخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، قسنطينة- الجزائر، العدد 3، يناير 2002، ص 39-61.

28 المرجع السابق.

29 المرجع السابق.

30 ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، مرجع سابق.

31 Max Horkheimer, Eclipse de la raison, Ed. Payot, Paris, 1974.

32 المقصود الحداثة.

33 المقصود التحديث.

34 المقصود التحديث.

35 يورجين هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة: بسام بركة، في الفكر العربي المعاصر 39، مايو - يونيو 1986، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 42.

36 مجدي عبدالحافظ، هابرماس، الرد على خصوم الحداثة، في مجلة إبداع، القاهرة، العدد 15، صيف 2010، ص55.

37 J.Habermas, le discours philosophique de la modernité, Op.Cit., ., p. 145

38 تركنا الحديث هنا عما بعد الحداثة باعتبارها تصورا جماليا فنيا، وذلك لأن دعاة هذا التيار ما بعد الحداثي لا يقرون بالقطيعة مع التراث ولا مع الحداثة، بل ويؤثرون إدماج التراث في الحداثة، وتتمثّل استراتيجيتهم في إعادة الاعتبار للقديم ومزاوجته بطريقة توفيقية للتصالح مع كل الأذواق وكل الاساليب في ما بعد حداثتهم الجمالية، الأمر الذي لا يتفق مع خطة بحثنا التي تركز على موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة.

39 Le Vocabulaire des philosophes، Philosophie contemporaine (xxe siècle)، Ouvrage coordonné par Jean -Pierre Zarader، T.2، Ed. Ellipses، 2002، P.887.

40 Introduction à G. Canguilhem، On the Normal and the Pathological، 1978، repris In Dits et écrit، Vol.3، Texte no. 219.

41 Strcturalisme et Post-structuralisme، Telos، Vol.XVI، No.55، Printemps 1983، repris in Dits et écrit، Vol.4، no.330.

42 La vie، l'expérience، la science، Revue de métaphysique et de morale، 90e année، no.1: Canguilhem، 1985، repris in Dits et écrit، Vol.4، texte no. 361.

43 Jacques Derrida، De la grammatologie، Eds. De Minuit، Paris، 1967.

44 J.Habermas، le discours philosophique de la modernité، Op.Cit.، p. 217 .

45 J.Derrida، de la grammatologie، Eds. De Minuit، Paris، 1967، P.21.

46 Voir: Magazine littéraire No 257، sept. 1988، Sciences humaines No 69، février 1997 et pratique de la philosophie، En collaboration، Ed. Hatier، Paris، 1994، p.77.

47 J.F.Lyotard، le postmoderne expliqué aux enfants، Correspondances 1982-1985، Ed. Galillé، Paris، 1988، p.32.

48 Ibid.،pp.33،34.

49 In : Sciences Humaines، No 69، Février 1997، p.30.

50 راجع في هذا: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، 1994، ص 102.

51 المصدر السابق، ص 109.

52 المصدر السابق، الموضع نفسه.

53 R.Rorty, l'espoire au lieu du Savoir, Ed. Albin Michel, Pairs, 1995, et Sciences Humaines, No 69, février 1997.

54 R.Ronty، Habermas، Lyototard et la Postmodernité p. 181.

55 Ibid.، p. 186.

56 G.Deledalle، La Philosophie americaine، 3 édition، coll. le Point Philosophique، Ed. Dboeck université، Paris، Bruxelles، 1998، p. 268.

57 A theory of justice، Oxford، Oxford University Press، 1972.

58 J.Habermas et J. Rawls، Débat Sur la justice politique، Traduit de l'américain (avec le concours de Catherine Audard) et de l'allemand par Rainer Rochlitz، Eds. du Cerf، Paris، 2005، p.9

59 Ibid.

60 G.Deledalle، La Philosophie américaine، 3 édition، Op.Cit.، p.268.

61 Ibid.،

62 J.Habermas et J. Rawls، Débat Sur la justice politique ... op. cit، p. 156.

63 Ibid.، p.172.

64 Ibid.، p.164.

65 Ibid.، p. 145.

66 ثمة خلافات أخرى بين الحداثة وما بعد الحداثة، تخص الواقع العالمي الراهن، وأزمة الحداثة وموقع الذات الفردية، وتعبيرات ما بعد الحداثة الفنية وغيرها، ونحن هنا لسنا بصدد مقاربة كل خلافات ما بعد الحداثة مع الحداثة، ولكننا نكتفي بما يتصل بموضوع بحثنا: العقل والعقلانية.

الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة

د. عبدالرزاق الدوّاي(*)

«في الفكر الفلسفي المعاصر، يعاد طرح التساؤلات الكبرى نفسها التي اعتادت الفلسفة طرحها عبر تاريخها: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ ماذا يمكنني أن آمل؟ ولكن في صياغة جديدة تتم على ضوء المعطيات الملموسة لعالمنا اليوم؛ توجد في مقدمتها العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة».

إذا كانت الفلسفة «خالدة»، كما درج القول على ذلك في تاريخ الفلسفة، فمن المؤكد أن الفلاسفة هم - قبل كل شيء - أبناء زمانهم. انطلاقا من هذا المنظور تتحدد غايتنا من هذه الدراسة في التعريف بأبرز اهتمامات الفكر الفلسفي المعاصر، في زمن يُوصف - عن حق - بأنه زمن العولمة. فيه خطت البشرية خطواتها الأولى على عتبات عصر علمي وتكنولوجي جديد، بدأت تأثيراتُه تظهر في العالم بأسره، ويصعب التنبؤ بجميع نتائجه وتداعياته. بتعبير آخر، نطمح إلى المساهمة في التفكير في إحدى اللحظات الحاسمة في تاريخ البشرية المعاصر، وفي التحديات والرهانات الكبيرة المطروحة فيها، خاصة في مجالات تنظيم وتدبير شؤون المجتمع الحديث.

وفق تقديرنا، تتعين أبرز تلك الرهانات في الإشكاليات الأساسية التالية: إشكالية العولمة ومكونات مجتمع المعرفة والتكنولوجيا التي يرافقها؛ إشكالية الثقافة وعناصرها الجديدة، إشكالية التواصل والعقل التواصلي، إشكالية العدالة الاجتماعية والسياسية في عالم تحكمه العولمة. ولا شك في أن الحديث عن هذه الآفاق الجديدة المفتوحة أمام الفكر الفلسفي المعاصر يُعدُّ مناسبة للتعرُّف على مؤلفات وفكر فلاسفة كبار ساهموا في رسم معالمه وتوجهاته، منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي وحتى العشرينيات من الألفية الثالثة. ونرجِّح أن الآفاق المفتوحة

(*) باحث وأستاذ الفكر الفلسفي المُعاصِر وأخلاقيات العلوم - بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط - المغرب.

اليوم في فضاء الفكر الفلسفي للتفكير في العالم الجديد وحركيته وقضاياه الكبرى ستنعش الحقل الفلسفي وتمنحه نفَسا جديدا.

1 ـ الفلسفة والعولمة والتكنولوجيات الجديدة

1 ـ 1 ـ في البداية يجمل بنا التمهيد بتعريف مصطلح «تكنولوجيا المعلومات والاتصالات». إنه مُصطلَح مُركَّب يُستعمل اليوم للدلالة على أهم التكنولوجيَّات الجديدة المُستخدمة حاليا في ميادين نقل المعلومات وتبادلها وتخزينها وتطويرها. يتعلق الأمر أساسا بميادين الاتصالات والمعلوميات والإنترنت. وعادة ما يُرمَز إلى هذا القطاع بالحروف اللاتينية الأولى للكلمات الأربع المكونة له (NTIC). وتُعَدُّ الإنترنت أهم تلك التكنولوجيات، وهي ثمرة من ثمار التعاون بين الأنظمة المعلوماتية وأنظمة الاتصالات المتقدمة. وعلى الرغم من حداثة عهد الإنترنت في الظهور؛ فقد ساهمت في إحداث انقلاب كبير في عادات الإنسان المُعاصِر، وفي كيفية رؤيته للعالم. وليس مبالغة القولُ إنها أضحت في عالمنا اليوم واحدة من الوسائل الإلكترونية التي يصعب الاستغناء عنها في جميع مجالات الأنشطة البشرية. معها يبدأ عهد ثقافة جديدة وعالم جديد ليس من اليسير استشراف حدوده النهائية لكثرة ما هي مُتنقلة دوما إلى الأمام، ولا التنبؤ بجميع ما يمكن أن يحمله من مفاجآت في العقود القادمة من الألفية الثالثة.

لقد أبدعت تطبيقات الإنترنت عالما عجيبا يخترق فيه الواقع الافتراضي، بأبعاده وأطيافه، مساحات متزايدةً من الواقع الموضوعي الذي يُدركه الإنسان ويُوجَد فيه، إلى حد يمكن معه القول إن العالمَيْن كثيرا ما يتمازجان في عالم تفاعلي يشعر الإنسان فيه بأنه سائح يتجوَّل بكل بحرية: يستكشف، يتعلم، يبدع، يتفلسف، يناقش، يتحاور، يتشارك، يشتري ويبيع، ينشئ علاقات وصداقات حميمة، يُقَرصِنُ، يَنصِبُ على غيره، ويخوض معارك وحروبا إلكترونية ضارية، وكل ذلك يحدث في زمن حقيقي. واليوم تُعقَد على الإنترنت آمال كبيرة لتجديد معالم الحياة السياسية في المجتمعات المعاصرة، ففي مجالاتها المتنوعة إمكاناتٌ لخلق تواصل سياسي ديموقراطي نوعي: فهي أداة فعالة لتبادل الأفكار بين المواطنين والفاعلين السياسيين؛ ووسيلة للمشاركة في نقاشات وحوارات حقيقية مباشرة؛ إنها في نهاية المطاف خطوة كبيرة نحو ما أضحى معروفا تحت اسم «الديموقراطية الإلكترونية»[1].

2 ـ 1ـ بخصوص العولمة نقول إنها توجد في طليعة الأحداث الكبرى التي تُحرِّك عَالَم اليوم، وإن العهد الجديد الذي تعيشه المجتمعات البشرية حاليا هو عهد العولمة بامتياز، فهي بالتأكيد الوجه الجديد لمغامرة التطور البشري عبر التاريخ. ونودُّ هنا إثارة الانتباه إلى أن ما نرمي إلى تناوله في هذه الفقرة ليس هو الإحاطة المستفيضة بتاريخ نشأة وتَطَوُّر ظاهرة العَوْلَمَة؛ وليس هو الحديث عن آليات هذه الظاهرة ومظاهرها الحالية على مستوى الاقتصاد والتجارة. فما يعنينا في المقام الأوَّل، هو إبراز بعض تأثيراتها، على الثقافة والفكر والفلسفة، ذلك لأن دلالة مصطلح «عولمة» اتسعت اليوم لتشمل مجالات الفكر والثقافة والسياسة أيضا[2].

إن واقع العَوْلَمَة على المستوى الثقافي يتعيَّن . قبل كل شيء . في الكفاءة والسرعة الهائلتيْن في مجال المَعْلوميات والإعلام والاتصالات والتواصل وانتقال المعلومات والصور. وهما يتحققان بفضل استخدام عدد ضخم من الأقمار الصناعية المُتطوِّرَة، وشبكات ومُحرِّكات الإنترنت القوية، ومحطات فضائية إذاعية وتلفزية واسعة الانتشار، تبث إلى ساكِنة العالم أجمع على مدار اليوم صور «الحداثة الجديدة»، التي تخترق جميع الحدود المعروفة والحواجز القائمة على خطوط المواجهات الثَّقَافيَّة والعقائدية والسياسية. والحق أن منجزات الثورة التكنولوجية الكبرى في مجالات الاتصال السمعي البصري أصبحت عاملا فعالا في تسريع وتوسيع عملية انتشار ثقافة العَوْلَمَة، بل وفي صناعة مُكوِّناتها أيضا. وقد ترتَّب عن هذا الانتشار تغييرُ عديد من قيم وأخلاقيات وتقاليد كثير من المجتمعات والشعوب، وفي نهاية المطاف نشأت ظاهرة اجتماعية جديدة تتمثل في النزوع المُتزايِد إلى التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره.

ماذا يمكن للفكر والفلسفة أن يجنيا من ثمار العولمة والتكنولوجيات الجديدة؟

نقول إن العولمة تسهم في انبثاق ونشأة الأفكار الجديدة، وفي تداولها وانتشارها السريع، وبالتالي في إكسابها تدريجيا أبعادا تقوي نزعة العالميَّة، كما تنمي الشعور بالحياة في عالم واحد متصل ومترابط في زمن حقيقي، والانتماء إلى قيم إنسانية تبدو مشتركة، فضلا عن ذلك فإنها تتيح متابعة تطور الفكر على الصعيد العالمي، ومواكبة الملتقيات الثقافية الدولية، وتيسر فرص حضور الفلسفة في المجال العمومي، خاصة في الصحافة المسموعة والمكتوبة والمرئية، وفي المواقع الإلكترونية. إنها تساعد على تقارب الأفكار والرؤى وأساليب الحياة، ومن ثم على تأهيل الفلسفة لتجاوز الحدود الوطنية من أجل قيادة الحوار الثقافي على الصعيد العالمي، والدفع بالمجتمعات إلى مزيد من الانخراط في مسلسل الحداثة[3].

والأمر المؤكد أن العولمة غيَّرت ظروف وشروط إنتاج الخطاب الفلسفي ذاته. فحياة الفلاسفة وخطاباتهم الجديدة تسير اليوم على إيقاع فعاليات الجمعيات الفلسفية، والمجلات المتخصصة، والندوات والمؤتمرات الفكرية الدولية. وتكاد تكون اليوم مهجورة المسائلُ الفلسفية الكبرى التي ظلت المنبع الذي يمد الفكر الفلسفي بالحيوية منذ العصر اليوناني، فقد حلت مكانها اهتمامات أخرى جديدة، ربما لم تخطر من قبل على بال الفلاسفة السابقين. وسنتناول ما نعتبره أبرزها في الفقرات التالية.

2 ـ إشكالية الثقافة وعناصرها الجديدة

2 ـ 1 ـ لقد أصبح مفهوم الثقافة واسع التداول في الفكر المعاصر، كما أن دلالته اغتنت واتسعت، إلى حد أنها أضحت بمنزلة قاسم مشترك، يُؤَلِّفُ بين عناصر عديدة يصعب التكهُّن مُسبقا بوجود علاقة

ما تجمعها، لكثرة ما هي بادية للعيان الاختلافات بينها. فهي تشمل اليوم تصورات عن الكون والحياة والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوسا ورموزا دينية، مؤسسات وعادات اجتماعية، علوما وآدابا وفنونا، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية. باختصار، إنها تحيل إلى كل ما يمت إلى البشر وعالمهم بصلة؛ مرئيا كان أم غير مرئي، شعوريا كان أم لاشعوري، مستمرا كان أم عابرا، مَحليًا كان أم عالميا، قديما كان أم حديثا. ولا أدل على ذلك من كون إشكالية الثقافة تحتل اليوم مكانة بارزة في اهتمامات الفكر الفلسفي المعاصر، التي تطال في الآن ذاته مفاهيم أخرى مستحدثة وثيقة الصلة بها، مثل: الهويَّة الثقافية، المُثَاقَفَة، الهيمنة الثقافية، ثقافة حقوق الإنسان، العولمة الثقافية، التنوع الثقافي، الحقوق الثقافية، السياسات الثقافية، الصراع والحوار بين الثقافات[4]. إن مفهوم الثقافة ينحو تدريجيا لاحتلال مكان مفهوم آخر هو مفهوم الأيديولوجيا، الذي ظل مُهيمنا على ساحة الفكر السياسي والفلسفي لِفَترة طويلة تجاوَزت القرن. والظاهر أن نجمه بدأ في الأفول منذ نهاية مرحلة الحرب الباردة وانهيار العديد من الأنظمة الشمولية في أوروبا. وفي سياق ما يمكن اعتباره صراعا نظريا صامتا بين أنصار كل واحد من هذين المفهومين: الثَّقافَة والأيديولوجيا، بإمكان الملاحظ أن يقف من كثب، على مدى انخفاض أسهم مفهوم الأيديولوجيا حاليا، مقابل تنامي الاهتمام الذي يوليه المفكرون، والمُحللون السياسيون، وخبراء العلاقات الدولية، لإشكالية الثَّقافَة وللمفاهيم المتفرعة عنها. وبوُسعِنا القول: إن فيه ومن خلاله تجتمع الآن في مُركَّب واحد أسئلة الهويَّة الثابتة والمتغيِّرات؛ أسئلة الوحدة والتعدُّد والاختلاف؛ أسئلة الاستبداد والديموقراطية، أسئلة الحتمية والحرية، أسئلة الجمود والتطور والإبداع. وهذه الأسئلة جميعها في طريقها الحثيث إلى التوطين في بيئة الثَّقَافة العربية المعاصرة.

سنتوقف قليلا عند عناصر فرعية معينة في إشكالية الثقافة، نفترض أن لها علاقة وثيقة بالعولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة، وهي على التوالي: المُثَاقَفَة، الهوية الثقافية، التنوع الثقافي وثقافة حقوق الإنسان، فكرة الصدام والحوار بين الثقافات.

2 - 2 - المُثَاقَفَة سَيْرُورةٌ وآليَّات

إن مصطلح «مُثَاقَفَة» يدل على ظاهرة ثقافية اجتماعية تتمثل في تأثير وتأثُّر الثقافات البشرية في بعضها البعض، بفِعل اتصال واقِع فيما بينها أيًا كانت طبيعته أو مُدَّته. كما يشير إلى العَمليَّات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافَة جماعة بشرية مُعَيَّنَة وتتكيَّف جزئيا أو كليا، مع مُكوِّنات ثقافة جماعة بشرية أخرى تُوجَد في حالة اتصال بها. هي إذن عبارة عن رَدِّ فعل كيان ثقافي مُعيَّن تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية، تأتيه من خارجه وتُمَارَس عليه مباشرة أو عن طريق غير مباشر، علانية أو بكيفية خفية وتدريجية. إنها طريقة التفاعل والتكيُّف مع ثقافات الآخرين

المُغايِرة، إمَّا إراديا وإمَّا اضطراريا، عن وَعْي وقصد أو بكيفية تقبُّليَّة لاشعورية. وخلال سيرورة المثاقفة، تقوم كل ثقافة بما يُمكِن تسميته مجازيا بتصدير ثقافي، أي بنقل بعض معالمها وسماتها إلى الكيان الثقافي الآخر، وفي الوقت ذاته تستورد منه بعضا من سماته الخاصة. ويُلاحَظُ أن هذه العملية نادرا ما تكون متكافئة.

الجدير ذكره هنا أن وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الحديثة لم تعد تستدعي ـ بالضرورة ـ أن يكون الاتصال بين الثقافات في عالم اليوم مباشرا بالمعنى المألوف للكلمة.

إن المُثَاقَفَة ظاهرة اجتماعية واقعية وتاريخية، بالإمكان رصد سيرورَتها وتتبعها، على الرغم من الظهور البطيء جدا لآثارها. وإذا كانت جميع الثقافات البشرية تبدو للعيان المباشر كأنها مستقرة وثابتة، فالحقيقة التي تكشِف عنها الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية الثقافية غيرُ ذلك تماما. والحق أن الثقافات المستقرة استقرارا نهائيا هي تلك التي ماتت وانقرضت منذ زمن بعيد. إن كل ثقافة تتسم بدرجة مُعَيَّنَة من الحيوية والحَرَكية، وهي بالتأكيد مَحلٌّ تغَيُّرٍ تدريجي بطيء قد لا تلحَظُه الأعين إلا بعد انقضاء زمن كافٍ، حين يبدأ التغير الثقافي في الظهور طفراتٍ متلاحقة في المناحي المختلفة للحياة الاجتماعية للشعوب.

والواقع أن التواصل والتبادل بين الثقافات، بصرف النظر عن مستويات تطورهما وتقدمهما ورُقيِّهما الراهن، غدوا ظاهرة عالمية موضوعية لم يعد بالإمكان تجاهلُها ولا غض الطرف عنها، ولسنا في حجة إلى التكرار بأن الفضل في ذلك يرجع إلى الإمكانات الهائلة التي يوفرها حاليا التطور المُذهل والثورات المتلاحقة في مجالات الإعلام والمعلوميات والتواصل. بحيث ما عاد في وسع أحد اليوم أن يُنكِرَ، إلا جهلا أو استكبارا، أن التواصل والتفاعل والتبادل بين الثقافات على المستوى العالمي يساهم فعليًا، عبْرَ جسور وآليات المُثَاقَفَة، في نسج علاقات ثقافية متشابكة بين الشعوب، وفي تنقُّل قيَم وأفكار وأساليب في الحياة والسلوك خاصَّةٍ بكيان ثقافي معيَّن، إلى كيان أو كيانات ثقافية أخرى. ومن شأن ذلك أن يؤدي ـ بالتالي ـ إلى إحداث تغييرات جزئية في أنماط الفكر والسلوك لدى الأفراد والمجتمعات. ووَاهِمٌ من لايزال ينمي الاعتقاد في إمكان وجود حواجز سياسية أو استراتيجية قادرة اليوم على الصمود طويلا، أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية الراهنة.

2 ـ 3 ـ الهوية الثقافية

بالموازاة مع اهتمام الفكر المعاصر بإشكالية الثقافة نلاحظ أيضا تعاظم الاهتمام بإشكالية الهويَّة الثَّقَافِيَّة. والظاهر أن مشاعر الارتباط العاطفي المِثالي بالأرض، وبالذاكِرَة الجماعية وبالتاريخ، والحنينَ المتجدد إلى الماضي وإلى الأوطان عموما، وكذلك التأثيرات التي تخلقها أيديولوجيات التحرُّر الوطني في مراحل مقاومة الاستعمار والاحتلال؛ الظاهر أن تضافر هذه

العناصر قد ساهم بقدر وافر في تكوين المضمون الحديث لمفهوم الهويَّة الثقافيَّة، بل وفي شحذه وشحنه بحمولة وجدانية قوية لم تكن مقترنة به من قبل. والحق أن المفهوم شهد إحياء جديدا ورواجا كبيرا، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وبصفة خاصة في فترات انتشار حركات التحرُّر الوطني في العالم، وبداية الانهيار التدريجي للاستعمار في شكله القديم، وكذلك سقوط الأنظمة الشمولية في مرحلة لاحقة. وفضلا عن ذلك فقد كان للتحوُّلات الدلالية التي طرأت على مفهوم الثَّقافَة، في اتجاه ربطه بإشكالية الديموقراطية والتَّعَدُّدِيَّة الثَّقافِيَّة وحقوق الإنسان، تأثيرها الواضح في هذا الإذكاء.

هكذا، وبفضل ما يكتسيه المفهوم من جاذبية وحمولة عاطفية وطنية، أصبحت شعوب كثيرة من العالم الثالث فخورة بهوياتها الثَّقَافِيَّة، ومُعتزة بالانتساب إلى ثقافات أخرى غير ثقافة الغرب المُهَيْمِنَة. كما أنها ما عادت تعاني مُرَكَّبات النقص التي تفاقمت عندها خلال فترة الاستعمار، بل وعلى العكس من ذلك، فقد أصبحت جريئة في المناداة بحقها في أن تُحترَم وتعامَل من طرف الآخرين بالصورة التي هي عليها. في هذه الأجواء المزوجة بالمشاعر الوطنية المتأججة، لا نستغرب أن يقفز مطلب حماية القيم، المنظور إليها على أنها تشكِّل نسيج الهُوِيَّات الثَّقَافِيَّة، ليحتل مكانا بارزا ضمن قائمة الأهداف والأولويات الكبرى للدول الحديثة. والمراهنة البارزة حاليا تنصب على فكرة أن الهوِيَّة الثَّقَافِيَّة ليست مُعطى ثابتا، ولا مقولة مُطلقة خارج المكان والزمان، بل هي إنجاز وعملية تشييد وبناء مستمرة. بمعنى أن الهوِيَّة الثَّقَافِيَّة لشعب من الشعوب، إذا كانت تورَث في جزء من نَوَاتها وتُتَنَاقَلُ عبر الأجيال والعصور، فهي في جزء مُهِمٍّ منها مشروع مستقبلي مُتفتح دائما على القابلية للتجَدُّد، وإعادة التشكُّل واكتساب سمات جديدة اعتمادا على إمكانات واقعية، تُوفِّرها معطيات المرحلة المعاصرة للتَطَوُّر البشري في مجالاته المختلفة.

2-4. التنوع الثقافي وثقافة حقوق الإنسان

لقد بات بمقدور الباحثين في إشكالية الثقافة أن يرصدوا تغيُّرات ذات دلالات مهمة طرأت على الخطاب العام عن الثقافة؛ ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين، وصعودا إلى العقود الأخيرة منه. وأهمُّ تلك التغيُّرات تتجلَّى في كون مفهوم الثقافة أصبح - لأول مرة - في مسار تطوره الدلالي، مرتبطا بقيَم ومبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان بصفة عامة. وأن النقاش الدائر حوله أضحى الأكثر حضورا بين المثقفين والسياسيين، سواء في فضاء الفكر الغربي أو في مجال الفكر العربي المعاصر. وفي هذا المناخ العام، شاهدنا منظومة حقوق الإنسان، وهي تغتني بميلاد الجيل الثالث من حقوق الإنسان. ويتعلق الأمر هنا بالنصوص الحقوقية الصادرة بعد الإعلان العالمي لسنة 1948، ومنها بصفة خاصة: «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب». ولكن الحدَث الأكثر أهمية في مجال تطوُّر الخطاب المعاصر عن الثقافة

والديموقراطية، يتعيَّن في نظرنا في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي الصادر في سنة2001 . وهو إعلان مهم قيل عنه . إبَّان صدوره . إنه يُؤسِّس لفكر أخلاقي جدي، وإن أهميته بالنسبة إلى مستقبل البشرية قد تُعادل تلك التي حظي بها من قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[5].

ومن مسلمات الفكر المعاصر اليوم الاعتراف بأن التنوع الثقافي ظاهرةٌ اجتماعية تاريخية وواقعية، تعبر عن طبيعة الحياة، والحياة الاجتماعية بشكل خاص. ويرجَّح أنها، مثلها في ذلك مثل التَّنَوُّع البيولوجي، دائمة بدوام وجود البشر على كوكب الأرض. إضافة إلى ذلك، ثمة توافق عالمي على اعتبار هذه الظاهرة تراثا مشتركا للبشرية جمعاء، ومنبعا وشرطا لتطَوُّر الحضارات البشرية؛ وعاملا فاعلا في تجديد حيوية وخصوبة وتفتح المجتمعات على بعضها. إن الثقافات البشرية المتنوعة المنتشرة في جميع أنحاء المعمورة، يَدين بعضها لبعض ربما بأهم ما يملك. وكل واحدة منها هي في نهاية المطاف حصيلة تلاقح وتمازُج مُتعدِّد الجذور والمناهل. وقد ارتقى مبدأ احترام «التَّنَوُّع والاختلاف الثقافي» اليوم إلى مرتبة حقٍّ من الحقوق الأساسية للشعوب، كما غدا معدودا من بين الشروط الضرورية لتنمية روح التعَاوُن والإثراء المتبادل، وحسن الجوار بين المجتمعات البشرية في عالم اليوم. وحاصل القول إن الفكر الفلسفي، في توجهاته المعاصرة أصبح يأتلف بالتدريج مع فكرة أن التَّنَوُّع والتَّعَدُّد الثقَافي حق طبيعي يَؤسِّس للثقافات البشرية فضاءً حيويا للنمو وللتفتح والازدهار والتبادل، في أحضان حضارة إنسانية يُؤمَّل دائما أن تكون رحبة لجميع مُكوناتها.

2 ـ 5 ـ من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات

تعتبر أطروحة «صدام الحضارات وحرب الثقافات» واحدة من أهم الأطروحات المعاصرة الوثيقة الصلة بإشكالية الثقافة، التي أُثير حولها نقاش واسع في الفكر المعاصر منذ التسعينيات من القرن الماضي. وقد صيغت جميع خطاباتها الأساسية من طرف مفكرين مشهورين، ينتمون إلى أشهر الجامعات الأمريكية. وبوسعنا القول إن أكثر تلك الخطابات ذيوعا خطابٌ أول يتحدث عن فكرة «نهاية التاريخ»، ويعلي من مكانة الثقافة الغربيَّة وخاصيَّة العالَمِيَّة التي يبدو أنها تنفرد بها، بل ويتوقع انتصارها الحتمي في ميدان «حرب الثقافات». وثمة خطابٌ ثان، يشكك في مصداقية الفَرَضِيَّة المذكورة، وينذر بأن مرحلة جديدة من التاريخ قد بدأت بالفعل، ولا يتردد في وصفها بأنها مرحلة «صدام الحضارات وحرب الثقافات»[6].

ولمواجهة تلك الأطروحة برزت في ساحة الفكر المعاصر أطروحة أخرى موازية تقول بضرورة مَدِّ الجسور الثقافيَّة بين شعوب العالم، وإقامة حوارات بناءة بين الثقافات البشرية. وقد صدرت في البداية من منظمات دوليَّة أو بإيعاز منها. في طليعة تلك المنظمات نذكر منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، التي رَعَت اقتراحا يقضي باعتبار سنة 2001 سنة دوليَّة من أجل الحِوَار

بين الثقافات وحقوق الإنسان. والحق أن هذه المبادرة تعَد تعبيرا إنسانيا حضاريا رفيع المستوى، جاء في حقبة خطت فيها البشرية خطواتها الأولى على عتبات عصر الثورة المذهلة التي تعرفها حاليا ميادين العلوم وتكنولوجيات الاتصال الجديدة؛ ثورة بفضلها لم يعد ممكنا إخفاء هذه الحقيقة: إن رحابة العالم، وتنوُّع الثقافات البشرية وثراءها، يستحيل تدبيرها بالفكر الأوحد؛ وبالتالي لم يعد مُمكنا ولا معقولا ومقبولا، أن ينفرد أي جزء من البشرية، وحده، بامتلاك صِيَغ لحلول عامة، تنطبق على جميع الشعوب والثقافات.

ولكن الأجواء العامة المُتاحة، التي يُمكن أن تُجْرَى فيها الحِوارَات بين الثقافات، ليست دائما سليمة، وتكون في كثير من الأحيان مَرْتَعا للأحكام المُسْبَقَة، وللتصوُّرات الجاهزة عن الثقافة المُغَايِرَة، ومشحونة بالمشاعر الانفعالية السلبيَّة تجاهها. وتلك أمورٌ تعيق بالتأكيد انطلاق الحوَار على أسس سليمة ومتينة. بَيْدَ أن الحِوَار عندما يستند إلى أخلاقيات يكون من مبادئها التَّسامُح والاعتراف بالحق في الاختلاف، فإن ذلك قد يسهم فِعليّا في تهيئة أجواء معنوية وفِكريَّة مُلائمة، تشجِّع على قبول مُراجعة الآراء والمواقف القبليَّة، وممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي. إن أهمية خيار الحوار بين الثقافات تتزايد، وإن كثيرا من أمم وشعوب العالم بدأت تعي أن الحوار أضحى . في عالمنا اليوم . من ضروريات العلاقات الدولية، من أجل التقريب بين الشعوب، والتخفيف من آثار الصراع والصدام المفروض عليها باستمرار(7).

3 ـ في إشكالية التواصل والعقل التواصلي

3 ـ 1 ـ معلوم أن مفهوم التواصل Communication وافد إلى الفلسفة المعاصرة من حقول معرفية أخرى، هي بالذات علوم الإعلام والتواصل واللسانيات(8). وقد احتضنه الفكر الفلسفي في رحابه، وجعل منه إشكالية جديدة تتصدَّر اهتماماته الراهنة، معتبرا إيَّاه جوهرَ العلاقات الإنسانية بامتياز، ومُحقِّقا لتطوُّرها، ووسيلة لنقل الثقافات البشرية وأداة للتحاور والتبادل فيما بينها. وقد بدأت معالم اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر بإشكالية التواصل تظهر منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وكان ذلك مقترنا بظهور أبحاث ودراسات شهيرة أنجزها العالم الفرنسي كلود ليفي شتروس (1906 . 2009)، في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة. ولكن هذا الاهتمام لم يبلغ ذروته إلا في عهد العولمة والتكنولوجيات الجديدة في ميدان المعلوميات والاتصالات.

ومفيد هنا التذكير بأن دراسات وأبحاث هذا العالم في الأنثروبولوجيا البنيوية والثقافية، تتأسس على مُسلَّمة فحواها أن وظيفة اللغات في المجتمعات البشرية، وكذلك وظيفة جميع الأنساق الرمزية بصفة عامة، هي التواصُل أساسا. ووفقه، فإن ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، ونشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز، يمكن اعتبارهُما بمنزلة تلك اللحظة

الرمزية الحاسمة في تاريخ البشرية، التي تحققَ فيها انتقال الإنسان من مُجرَّد كائن طبيعي، إلى كائن مؤسس للثقافة وحامل وناشر لها. انطلاقا من هذا المنظور ذاته صيغت الفرضية التي يقوم عليها هذا التخصص العلمي، وفحواها أن جميع مُكوِّنات الثقافة البشرية، من لغات وأنظمة علاقات القرابة، وعادات آداب وفنون وأساطير، تشكِّل منظومات رمزية وظيفتُها الأساسية الدائمة هي إقامة جسور التَّواصُل بين البشر[9].

3 ـ 2 ـ إذا كان من المثبت أن كلود ليفي شتروس يعد من الرواد الذين لفتوا انتباه الفلاسفة المعاصرين إلى أهمية إشكالية التواصل في عالم اليوم؛ فإن من الصحيح ـ كذلك ـ أن الذي جعل الفلسفة المعاصرة تنفتح بشكل خاص على هذه الإشكالية وتتبناها هو الفيلسوف الألماني المُعاصِر جورجين هبرماس (1929 ـ) Jürgen Habermas. ومعروف عن هذا الفيلسوف أنه، خلال فترة تزيد على أربعة عقود، وضع أسس فلسفة جديدة تريد أن تكون عقلانية نقدية وتواصلية، وحدَّد إشكاليتها الرئيسية في أخلاقيات الحوار والمناقشة. ومن بين أفكارها أن النقاش القائم على الحجج العقلية وعلى الحرية والاحترام المتبادل، يقود بالضرورة إلى نتائج يمكن أن يتوافق عليها الجميع.

وعندما نلقي نظرة فاحصة على تطوُّر إشكالية التواصل في المتن الفلسفي لهبرماس، سنقف على أن حجر الزاوية فيها هو كتاب «الأخلاق والتواصل» المنشور سنة 1983. وهو كتاب معدود من بين أهم الكتابات الفلسفية التي ظهرت في نهاية القرن العشرين. السر في ذلك يكمن في أن الكتاب المذكور يحمل في طياته ما يعتبر تفنيدا قويا للدعوى الرائجة آنذاك، بأن الفلسفة لم يبق لها في عالم اليوم أي مجال خاص بها يمكن أن تهتم به، وأن حالها ومآلها باتا محصورين في الاجترار العقيم لقضايا عتيقة، أو الانزواء أو البقاء في مستوى التوافه والسطحيات. لقد أبان فيلسوفنا بالفعل، مستندا إلى تحليل نقدي واعٍ ووافٍ للحداثة الغربية، أنه إذا كان من الضروري إعادةُ النظر في طبيعة المهمة الملقاة على عاتقِ الفلسفة، باعتبارها أداة لنشر العقلانية والفكر النقدي، فإن هذه المهمة غدَت ممكنة ومُتاحة في الفضاءات الفكرية الجديدة لعالم اليوم؛ بل أضحت تمثل انشغالا أساسيا في الفكر المعاصر. ولم يكتف فيلسوفنا بالتصريح بذلك، بل سعى إلى إثباته عمليا من خلال اقتراحه لتصور جديد عن الفلسفة ودفاعه عنه؛ وهو تصوُّر وثيق الصلة بالنظرية النقدية للمجتمع التي ساهم هو نفسه في تطويرها وإرسائها على قاعدة ما أصبح يعرف اليوم في الفضاء الفلسفي الجديد بـ «العقل التواصلي»[10].

في هذا السياق رأيناه يدعو إلى ضرورة تضافر جميع جهود المفكرين المعاصرين من أجل إرساء دعائم صرح عقلانية تواصلية، انطلاقا من فكرة النشاط التواصلي للبشر في المجتمع، واسترشادا بمدونة أخلاقيات المناقشة. ومن ثم السعي إلى إنشاء نظرية فلسفية جديدة للعلاقات الإنسانية في المجتمعات المعاصرة؛ يمكن أن تقتصر فقط على تحديد الشروط الدنيا الضروري

توافرها من أجل تحقيق تفاهم متبادل بين الأفراد والجماعات خلال نقاش وحوار لفظي؛ ووضع جملة من المعايير من شأنها أن تسمح بمواصلة النقاش بكيفية سليمة ومرضية؛ فاتحة بذلك آفاقا جديدة أمام مفهوم العقل العملي الذي نعلم أنه ركيزة أساسية في الفكر الأخلاقي عند الفيلسوف الألماني كانط، مُلهم هبرماس في كثير من أمهات أفكاره.

وسعيا وراء تطوير وإغناء النظرية التواصلية في الفلسفة، عمد فيلسوفنا إلى إحياء مفهوم «الفضاء العمومي للنقاش». وبفضل كتاباته أضحى هذا المفهوم واسع التداول في العلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية. للتذكير فإن المفهوم في دلالته التاريخية يحيل إلى مكان من الأمكنة العمومية، كالأسواق والساحات والميادين العامة، تتاح فيه للأفراد فرصُ الالتقاء والتجمُّع من أجل تبادل الأخبار والمعلومات، والنقاش التلقائي حول قضايا عامة تهم المجتمع. وقد اعتبِرت المجالات العمومية ظواهر اجتماعية مفيدة ساهمت في تطوير فكرة الديموقراطية في المجتمعات الغربية، ولنا في حوارات سقراط المشهورة، في الفضاءات الأثينية، أفضل مثال على ذلك.

لقد اقترنت ظروف إحياء مفهوم «الفضاء العمومي للنقاش»، وذيوعه في الفكر المعاصر، بصدور كتاب هبرماس الجديد «الفضاء العمومي: أركيولوجيا الإشهار باعتبارها بعدا مكونا للمُجْتَمَع البورجوازي»، وذلك في سنة 1962. بيْدَ أن العودَة القوية للنقاش حوله ترافقت . بالأحرى . مع صدور الطبعة الألمانية السابعة عشرة للكتاب المذكور في سنة 1990، وهي حقبة ازدهر فيه الحديث عن وعود جديدة لتطوير الديموقرطية في عالم اليوم، بفضل «المجتمع الافتراضي» الذي ولد من رحم تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والتواصل الجديدة، التي جعلت منه نمطا جديدا للديموقراطية في الحياة السياسية المعاصرة. وتحتوي الطبعة المذكورة على مقدمة جديدة سعَى فيها الفيلسوف إلى تحيين خطابه عن «الفضاء العمومي» على ضوء المستجدات الطارئة في عالم التكنولوجيات الجديدة، وتعاظم أهمية شبكات التواصل الاجتماعي على الإنترنت، باعتبارها فضاءات عالمية للنقاش العمومي[11].

والحق أن المجتمعات الافتراضية، المتمثلة اليوم في المنتديات وشبكات التواصل الاجتماعي، أضحت تتيح لمجموعات كبيرة من الناس، لم يلتقوا أبدا من قبل في الحياة اليومية العادية، فرصا كثيرة للتواصل والتعارف والالتقاء حول اهتمامات وقيم مشتركة؛ وبالتالي بنسج علاقات اجتماعية جديدة، فضلا عن إمكانات إغناء معارفهم ومعلوماتهم، في أجواء من الاستقلالية والحرية والأمان. ومن المتوقع أن تتزايد وتيرة الارتباطات العامة بين الحواسيب في العالم بأسره، وإمكان الوصول الحر والمُعمم إلى الإنترنت والتكنولوجيات المتنقلة، وهذا يعتبر من دعائم ثورة اجتماعية جديدة مقبلة لعلنا لا نلمح منها اليوم سوى تجلياتها الأولى. وهي ثورة تجعل مجموعات واسعة من الناس يعيشون في أماكن نائية ومشتتة من الناحية الجغرافية، يتواصلون فيما بينهم، وقادرين على إحداث تأثيرات ملموسة في الحياة الاجتماعية والسياسية. ولنا في

ثورات شباب الربيع العربي أقوى دليل على ذلك. والحق أن المجال العمومي الافتراضي أعطى نفَسا جديدا لديموقراطية محورها التواصل(12).

4 ـ العدالة في عالم تحكمه العولمة

4 ـ 1 ـ لا نأتي بجديد عندما نذكّر بأن مشكل العدالة ظل من الاهتمامات الدائمة للفكر الفلسفي على مر العصور. ربما يعود ذلك إلى كونه استجابة لرغبة عميقة عند الإنسان، لاستنكار المظاهر المختلفة للامساواة والتعسف والظلم، ولعقد الأمل والرجاء في إمكان إحقاق الحق، وتغيير واقع البشر نحو ما هو خير وأفضل. وقد تم التعبير عن هذه الرغبة، في صيغ مختلفة، منذ نشأة المجتمعات والثقافات البشرية. والحق أن أي عصر من العصور السالفة لم يخل من اهتمام الفكر والفلسفة بموضوع العدالة، والاجتهاد من أجل تجديد مضامينها وشروط تحقيقها استنادا إلى معطيات الحقبة التاريخية.

واللافت للانتباه حقا أنه، إذا كان ثمة ـ في جميع المجتمعات والثقافات ـ نوعٌ من الوفاق الضمني على ضرورة تحقيق العدالة، فلم يتوافر حتى الآن أي إجماع على تحديد مضامينها وسبل تحقيقها. لقد ظل ذلك مرهونا باختلاف الثقافات ورؤى العالم السائدة. نلمس ذلك من كثب في المسار التاريخي والفلسفي لتطور دلالة هذا المفهوم، منذ جمهورية أفلاطون وصولا إلى أحدث ما يصدر في عصرنا الحالي من كتب حول الموضوع. في هذا السياق نحاول في الفقرة التالية تسليط الضوء على عينة مختارة من النصوص المعاصرة الجديدة في إشكالية العدالة، والنقاشات التي دارت حولها.

4 ـ 2 ـ من نظرية العدالة إلى نظرية العدالة كإنصاف

يعتبر جون راولز (2002 - 1921) John Rawls من المفكرين الأمريكيين المعاصرين الذائعي الصيت، وواحدا من كبار الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. إن جلَّ كتابات هذا الفيلسوف مُستلهمة من قضايا ومشكلات المجتمع الأميركي المعاصر ذاته، خصوصا ما كان منها من تداعيات حرب فيتنام، أو نضال الفئات المُهمشة في المجتمع الأميركي من أجل الحقوق المدنية. وتأثير هذه الكتابات يطال بالتأكيد مجتمعات بشرية أخرى في أنحاء عديدة من العالم؛ مجتمعات تعاني اللامساواة والظلم والتمييز. والظاهر أن أطروحات جون راولز تهيمن اليوم على حاضر الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية برمته. ومن كتبه المشهورة نخص بالذكر كتابه «نظرية العدالة»، الصادر سنة 1971، والذي يعدُّ حدثا كبيرا في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة، لكونه يعرض أول نظرية حديثة عن العدالة تؤسِّس مرجعية جديدة لهذا المفهوم. في هذا الكتاب يقدم المؤلف نفسه بصفته وريثا معاصرا لنظرية العقد الاجتماعي، كما وردت عند

جون لوك John Locke، وروسو J-J. Rousseau، وفي الوقت ذاته مواصلا لأساسيات المنظومة الأخلاقية عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel Kant.

وحتى لا نغرق في التفاصيل نبادر من الآن ونقول إن كتاب نظرية العدالة يقترح مذهبا اجتماعيا جديدا للعدالة، يعتقد صاحبه أنه يتلاءم مع مشاكل المجتمعات المعاصرة، ومع التوجهات الديموقرطية في عالم اليوم. يمكن إجمال مبادئ هذه النظرية في ما يلي:

- مبدأ المساواة والتكافؤ في الفرص والتقليل قدر الإمكان من مظاهر اللامساواة، عن طريق التوزيع المنصف للخيرات الاقتصادية والحقوق الاجتماعية.
- مبدأ الحرية، الذي يقضي بضرورة تمتع جميع المواطنين بالحريات المدنية الأساسية.
- مبدأ مشروعية حق الاختلاف. وتعتبر هذه المبادئ لبنات نظرية أساسية لمشروع مجتمع سياسي عادل، يقوم على التعاون المنصف بين أفراده، وعلى نظام ديموقراطي مؤسَّس على قواعد مقبولة من طرف الجميع؛ مشروع يبدو في نهاية المطاف مزيجا من الواقعية والطوباوية الجديدة.

وبعد مرور ثلاثين سنة على صدور «نظرية العدالة»، نشر جون راولز، في العام 2001، كتابا آخر يحمل عنوان «العدالة كإنصاف». ويتفق النقاد بصدد هذا الكتاب على أنه يُطوِّر مضامين الكتاب الأول، بل ويغنيها بإضافات جديدة حول قضايا نوعية لم يسبق له التطرق إليها من قبل، وفي الوقت ذاته يجيب - من خلالها - على انتقادات وجهت إليه. وكل ذلك مستلهم من دروس التحولات الكبرى التي شهدتها الولايات المتحدة والعالم خلال فترة السبعينيات والثمانينيات. وقد أعلن راولز نفسه - في مقدمة تصديره - أن الهدف الأساسي منه هو اقتراح مفهوم جديد للعدالة يكون بديلا لما أتى به المذهب النفعي في هذا المجال، وفي الوقت ذاته يكون محتويا على أسس أخلاقية تتلاءم أكثر مع مؤسسات المجتمع الديموقراطي الحديث[13].

والانطباع المهم الذي يمكن الخروج به من تفحُّص الكتاب هو أن فيلسوفنا يبدو كأنه شرع في الابتعاد تدريجيا عن مواقف دافع عنها من قبل في نظرية العدالة، كأنه لم يعد متمسكا بالحماس نفسه بمبدأ الكونية والكلية (Universalisme)، الذي يوثق صلته بالفيلسوف الألماني كانط، فقد فتح في نظريته مجالا للاختلافات الثقافية. وفي هذا السياق رأيناه يدافع عن فكرة أنه ليس من الضروري دائما أن توجد قواعد كلية وكونية تحكم سياسات شعوب العالم بأسرها؛ كما لم تعد هناك - في نظره - ضرورة كبيرة لوجود نظرية عالمية للعدالة؛ إذ بالإمكان الاكتفاء - فقط - بقواعد تتلاءم مع المجتمعات الحديثة، خاصة مع تصورات الثقافة الأمريكية في زمن العولمة. الجديد هنا يكمن في ضرورة أن تؤخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة في كيان كل مجتمع.

بيد أن هذا التراجع لم يمنع مفكرنا من أن يظل متمسكا - بقوة - بفكرة أن مدونة «حقوق الإنسان» تمثل الحد الأدنى المطلوب للتعامل بين الدول، وهي أساس العلاقات الدولية الذي

من شأنه إضفاء صفة المشروعية على الأنظمة السياسية؛ إنها في نظره الحد الأخير لحق الاختلاف. وما لا يقبله فيلسوفنا . صراحة . هو أن يسمح في عالم اليوم بوجود دول مارقة، خارقة للقوانين ومُنتهكة لحقوق الإنسان، ومُعرضة السلام العالمي للخطر. ضد هذا الصنف من الدول يبيح جون راولز التدخل المسلح ويعتبره مشروعا. وواضح هنا أن هذه الفكرة . برغم مظاهر جدتها . تجعله قريبا من فكر المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية. قبل ختم هذه الفقرة عن جون راولز نذكر بأن المفكر الألماني جورجين هبرماس، الذي سنعود إليه في فقرة لاحقة، له سجال معروف مع المفكر الأمريكي حول نظرية العدالة، يندرج ضمن اهتماماته في التسعينيات بالفلسفة السياسية الأمريكية، ومحاولته الاستفادة منها لتطوير نظريته حول الديموقراطية[14].

4 ـ 3 ـ العدالة الاجتماعية في عالم تحكمه العولمة

نتناول الآن كتابا آخر لمفكر آخر ساهم في إثراء النقاش حول مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة السياسية المعاصرة. يتعلق الأمر بأمارتيا صن (1933 ـ) Amartya Sen، وهو مُفكِّر وعالم اقتصادي مُعاصر من أصل هندي، ينتسب حاليا إلى هيئة التدريس في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأميركية. معروف عنه إنجازُه لدراسات نوعيَّة مهمة في مجال اقتصاد التنمية، وحول ظواهر الفقر والمجاعة في العالم؛ بفضلها نال جائزة نوبل لسنة 1998. مشهورٌ عنه كذلك محبَّتُه للفلسفة وحرصه الكبير على التعبير عن أفكاره من خلالها. في هذا السياق، يندرج كتابه الشهير "فكرة العدالة"، الصادر في العام 2002. هذا الكتاب، الذي أهداه مؤلفه إلى زميله المفكر الأمريكي جون راولز الذي تحدثنا عنه، يهتم بمشكل العدالة، ولكن ضمن جملة من مسائل أخرى كالحرية والديموقراطية[15].

يواصل أمارتيا صن، في كتابه الجديد، النقاش في مفهوم العدالة، انطلاقا من نظرية زميله جون راولز. وينصب نقاشه بصفة خاصة على أطروحات هذا الأخير ذات الصلة بتعريف المجتمع العادل، وبفكرة البحث عن مبادئ وقواعد عامة، لإقامة مؤسسات عادلة في عالم يكون نموذجيا. وخلال نقاشه يسعى أمارتيا صن إلى إبراز الرأي التالي: لا يكفي إجهادُ الفكر من أجل وصف مجتمعات فاضلة تتسم بعدالة مثالية، كما هو عليه الأمر في أغلب نظريات العدالة الرائجة اليوم في الفلسفة السياسية المعاصرة. فقبل التفكير في إشكالية العدالة، في حد ذاتها؛ وقبل التفكير في العناصر والمؤسسات التي يمكن أن تتحقق فيها على صعيد مجتمعات عالم اليوم، يجب بالأحرى البدءُ في فحص المواقف العينية الواقعية التي تتجسَّد فيها حاليا مظاهر الظلم الاجتماعي المختلفة؛ ومن ثم عقد مقارنة ملموسة بين مختلف الوسائل والحلول العملية لمحاربتها والتخفيف التدريجي من وطأتها؛ وبالتالي العمل على انتقاء أفضل الشروط لبناء مجتمع عادل

وديموقراطي على أرض الواقع. معنى ذلك أن تشخيص الظلم هو نقطة البداية في أي نقاش نقدي حول العدالة، فالإحساس بالظلم هو الإشارة الأولى التي تدفع إلى التحرك من أجل رفع مظاهره الصارخة بالقدر الممكن. من هذا المنظور يبدو مفكرنا مُتمِّما لتوجُّهات فكر فلاسفة الأنوار، وامتداداته عند رواد الفكر الاجتماعي الإنجليزي، وعند كارل ماركس.

إن عالم اليوم، في نظر أمارتيا صن، تحكمُه ظاهرة العولمة، والسنوات القليلة التي مضت حتى الآن من عمر هذه الظاهرة كافية للكشف عن أن لهذه الظاهرة وجها آخر يبعث على القلق حقا. فكثير من الشعوب الفقيرة، في عالم اليوم، إن لم نقل جلها، تجد صعوبة كبيرة في الاقتناع بفكرة أن العولمة تفيدها، وأنها تستفيد منها بالفعل. ولا يمكن غض النظر تماما عن كون الفقر والبطالة وعدم المساواة داخل المجتمعات، وفيما بينها، تتفاقم في عالم اليوم، ويواكب تلك التوزيع غير العادل لثمار العولمة والحظوظ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تتيحها. فضلا عن وجود تفاوت كبير في امتلاك واستخدام التكنولوجيات الجديدة على المستوى العالمي، ما يخلق شرخا رقميا عالميا أصبحت له وجوه متعددة.

وللكتاب أهمية إضافية تتمثل في كونه ظهر في ظروف الأزمة الاقتصادية العالمية المتفاقمة التي يجتازها العالم حاليا، والتي تترك بصماتها الواضحة على الوضعية السياسية لكثير من الدول. وبمقدورنا القول عنه، في نهاية المطاف، إنه بمنزلة تصريح علني بالالتزام السياسي بفكرة العدالة الملموسة والواقعية؛ وبالبحث عن مفهوم للعدالة يكون أكثر فاعلية، والانخراط في صلب قضايا الإنسان والمجتمعات المعاصرة في عالم العولمة. والظاهر أن ما يهم مفكرنا، قبل كل شيء، هو العمل على إيقاظ الضمير العالمي وتوعيته بالمسؤولية تجاه مظاهر الظلم السائدة في عالم اليوم بكل أشكالها ومستوياتها. فليس عدلا - في نظره - أن يموت آلاف الناس في العالم من الجوع والفاقة والأمراض، ولا يُنظر إلى هذه المآسي على أنها تشكل جريمة كبرى في حق الإنسانية؛ في حين يُولى الاهتمام المبالغ فيه لأحداث أخرى ثانوية وأقل أهمية. تلك هي بعض رهانات مشكل العدالة في زمن عصر العَوْلَمَة[16].

4 - 4 - العدالة الانتقالية .. صيغة استثنائية لمفهوم العدالة

«العدالة الانتقالية» Transitional Justice، مصطلح جديد نسبيا، يعبر عن الموقف الواجب اتخاذه تجاه أساليب العنف والانتهاكات الجسيمة والواسعة النطاق لحقوق الإنسان، التي مورست في بلد معين خلال حقبة تاريخية محددة، نتيجة حكم الأنظمة الاستبدادية. ومن العناصر المهمة، في فكرة العدالة الانتقالية، الدعوةُ إلى الاعتراف بما عاناه الضحايا من انتهاكات، من أجل المساهمة في تعزيز إمكانات تحقيق السلام والمصالحة والديموقراطية في المجتمع ككل. يتعلق الأمر - إذن - بسياقات خاصة يتم فيها اللجوء إلى تكييف مفهوم العدالة

المتعارف عليها عالميا، بحيث يغدو ملائما للتطبيق في وضعيات استثنائية تعيشها مجتمعات وشعوب تخوض مرحلة الانتقال الديموقراطي. ويمكن القول ـ بصفة عامة ـ إن العدالة الانتقالية تشمل جميع الجهود والمساعي المبذولة من أجل مساعدة الدول التي خرجت من دوامة الصراع والعنف على تحقيق المصالحة الوطنية(17).

بدأت إرهاصات المطالبة بالعدالة الانتقالية تظهر منذ أواخر الثمانينيات، كاستجابة للتغيرات السياسية في أمريكا اللاتينية في البداية، ثم بعد ذلك في دول أوروبا الشرقية. وحديثا يتم الحديث عن الموضوع نفسه في البلدان التي تجتاحها حاليا رياح ربيع الثورات العربية. وثمة جملة من الالتزامات مُتوافق عليها عالميا من أجل تحقيق مطلب العدالة الانتقالية، من أبرزها: إقامة دعاوى جنائية ضد منتهكي حقوق الإنسان ومقاضاتهم. إجراء تحقيقات جادة بشأن الانتهاكات الخطيرة المرتكبة والكشف عن الحقيقة وعدم الإفلات من العقاب. تطبيق مبدأ جبر الضرر وتعويض الضحايا. وفي نهاية المطاف اتخاذ خطوات مسؤولة لضمان سيادة القانون، والحيلولة دون حدوث انتهاكات حقوق الإنسان في المستقبل.

واليوم، وبعد مرور عقدين من الممارسة الفعلية لمساعي تحقيق العدالة الانتقالية في دول عديدة من العالم، ومع اتساع هذا المجال، وازدياد تنوعه بصورة مطردة، تحتل العدالة الانتقالية مكانة مهمة في القانون الدولي وفي هيئات الأمم المتحدة ولجانها. وفي هذا السياق يعد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية عام 1988 من التطورات المهمة في مسار نضال البشرية من أجل مناهضة جميع أساليب القمع وامتهان كرامة الإنسان وحقوقه(18).

4 ـ 5 ـ فكرة عن «العدالة المناخية»

«العدالة المناخية»، مصطلح جديد في الفكر البيئي المعاصر وفي قاموس مصطلحات العدالة. يُرادُ به اليوم التعبيرِ عن مطالب ذات طابع اجتماعي وأخلاقي وحقوقي، تتمثل في مستويين: أولهما ضرورة مواجهة الأضرار الكبيرة التي لحقت بالطبيعة وبالأنظمة البيئية، وبالبشر وبموارد عيشهم؛ وهي أضرارٌ يُتحدَّث عنها باعتبارها ناجمة عن ظاهرة التغَيُّرات المناخية التي يشهدها كوكب الأرض بشكل متفاقم منذ عدة عقود. وثانيهما وجوبُ الاعتراف بالدَّيْن الاجتماعي والتاريخي والبيئي، الذي يوجد بذمة دول الشمال إزاء دول الجنوب، وهو دَيْن ناتج عن قرون عديدة من النهب والاستغلال وتلويث البيئة. وفي هذا السياق تتم دعوة المتسببين الكبار في التلوُّث العالمي إلى تحمل مسؤولياتهم الأخلاقية، وإصلاح الآثار المترتبة عن مشاريعهم التلوثية(19).

إن ظواهر الأزمة البيْئيَّة التي يعانيها العالم منذ سنوات، أضحت جَليَّةً للعيان لكثرة ما تتسارع وتيرة حدوثها، كما غَدَت من الموضوعات المستحوذة على اهتمام وسائل الإعلام المختلفة على مدار السنة. وبمقدورنا أن نبرز من تلك الظواهر بصفة خاصة: التلويث المتعدد الأشكال للبيئة،

أرضا وجوا وبحرا وساكنة. حدوث تغيُّرات مُنَاخِيَّة غير مسبوقة، مثل الاحْتِبَاس الحَرَاري، والارتفاع المتزايد في معدل درجات الحرارة، والجفاف والتصحُّر، وتسارع ذوبان الجليد في القطبين الشمالي والجنوبي، وبالتالي ارتفاع مستوى المحيطات، وتسارع وتيرة حدوث الأعاصير والفيضانات، وحدوث موجات بَرْد وعواصف ثلجية استثنائية، والتمادي في استغلال الموارد الطبيعية غير المُتجددة واستنزافها، وتفاقم أزمة شح الموارد المائية بشكل خطير، ومُواصلة إتلاف وإبادة الغابات، واتساع مساحات الأراضي غير الصالحة للزراعة، وارتفاع نسبة انقراض كثير من الأنواع الحَيَّة، والتنامي الملحوظ لظاهرة الهجرة البيْئِيَّة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك كله الكوارث الصناعية والنووية التي تقع بين الفترة والأخرى.

وتتوزع الأصوات المنادية اليوم بالعدالة المناخية بين منظمات دولية مختصة، مثل «برنامج الأمم المتحدة للبيئة»؛ وهيئات من المجتمعات المدنية، في طليعتها لجان أخلاقيات حماية البيئة على المستويات الوطنية والدولية، وبعض أحزاب اليسار، في مقدمتها الأحزاب المسمَّاة بالخُضر. وعادة ما يتم التعبير عن هذه المطالب من خلال أدبيات مقروءة، ومسموعة، ومرئية؛ فضلا عن تظاهرات احتجاجية متعددة الأشكال، تنظم بصفة خاصة في مناسبات انعقاد مؤتمرات قمة عالمية حول التغَيُّرات المناخية. وهناك من التباشير البادية في الأفق الآن، ما يبعث على الاطمئنان بأن مسار تحقيق فكرة «العدالة المناخية» قد اجتاز عتبة الطموح وإعلان النوايا الطيبة، إلى مرحلة القيام بمبادرات ملموسة لإرساء أسس قانونية فعَّالة داعمة ومحققة للفكرة. إن فكرة «العدالة المناخية» تتخذ الآن تدريجيا مواطئَ قدم لها في الخطط والبرامج السياسات الاجتماعية والاقتصادية لدول العالم بأسره. فإلى جانب تراكم رصيد مهم من المواثيق الدولية والأبحاث والدراسات حول الموضوع، توجد حاليا مجموعة من المنظمات المستقلة الناشطة في ميدان الدفاع عن العدالة المناخية. ومن الثابت الآن أن المطالبة بتحقيق العدالة المناخية في عالم اليوم تفتح جبهة أخرى للنضال الاجتماعي والديموقراطي؛ من خلالها تصاغ الآن رؤية جديدة لمستقبل البشرية وارتباطه الوثيق بقضية حماية البيئة والطبيعة؛ كما أنها أسلوب جديد في أدبيات انتقاد الحداثة والعولمة؛ يتضافر فيها النقد الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي، مع نقد مظاهر التدهور البيئي العام الذي تتسبَّب فيه[20].

5 ـ خاتمة

بات من نافلة القول التأكيد أن ظاهرة العَوْلَمَة والتكنولوجيات الجديدة التي ترافقها، بل وتصنع معالمها، توجد في طليعة الأحداث الكبرى التي تُحرِّك عَالَم اليوم في جميع مجالاته وتطبع معالمه، وأن العهد الجديد الذي تعيشه المجتمعات البشرية هو عهد العولمة بامتياز، إن العولمة هي الوجه

الجديد لمغامرة التطور البشري عبر التاريخ. لقد سعينا فيما تقدَّم من صفحات إلى التعريف بأهم إشكاليات واهتمامات الفكر الفلسفي المعاصر في هذا العهد الجديد، وعمدنا إلى تحليلها واحدة واحدة. وما نود إضافته في هذه الخاتمة هو أن ثمة اهتماما آخر، سبق لنا تناوله من قبل في دراسة أخرى؛ يتعلق بالفُتُوحَات العِلْمِيَّة المتحققة في ميادين التكنولوجيا الحَيَوِيَّة والطب وعلوم الحياة، وهي فتوحات تحققت بفضل استخدام مكتسبات الثورة الرقمية الجديدة[21].

فضلا عن ذلك ثمة اهتمام جديد يتبلور حاليا في الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر، موضوعُه موجات التغيير الاجتماعي والسياسي والاحتجاجات التي تشهدها العديد من الأماكن في مختلف أنحاء العالم، وفي مقدمها ما بات موصوفا بالربيع العربي. ما يمكن قوله عن هذا الربيع بصفة خاصة إنه يحمل معه رؤية جديدة إلى العالم، تنبثق وتنشأ الآن في آفاقه، وهي الآن في طريقها إلى صياغة معالم واقع جديد، نرجح أن اسم العرب لن يبقى فيه مُقترنا، كما كان لدى دول الغرب بإنتاج النفط، وبالتطرُّف، وبالهجرة السرية؛ ربما سيقدَّر له أن يرتبط من الآن فصاعدا، ولأوَّل مرة، بقيمة نوعيَّة جديدة هي ثورة الحُريَّة والكرامة والعدالة الاجتماعية. هل نحن في حاجة إلى التذكير هنا بالدور المهم الذي لعبته العولمة والتكنولوجيات الجديدة في صياغة هذا الربيع؟

وحاصل القول، ونحن على وشك ختم هذه الدراسة، إننا عندما نمعن النظر في التساؤلات التي تطرح حاليا في الفضاء الثقافي والفلسفي المعاصر، نلاحظ أنها عموما تعيد طرح التساؤلات نفسها التي اعتادت الفلسفة «الخالدة» طرحها عبر تاريخها: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ في ماذا يمكنني أن آمل؟ وإذا كانت هذه التساؤلات جميعها ترد في نهاية المطاف إلى غايات الوجود البشري، فإنها تصاغ اليوم صياغة جديدة على ضوء المعطيات والشروط الملموسة للعالم المعاصر، توجد في مقدمتها بالطبع العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة.

إن الآفاق المفتوحة اليوم أمام الفكر الفلسفي المعاصر، عن العالم الجديد وعلومه وتكنولوجياته وحركيته وقضاياه الكبرى، من شأنها أن تفند الدعوى بأن الفلسفة لم يبق لها أي مجال خاص بها يمكن أن تهتم به، وأن حالها ومآلها بات محصورا في الاجترار العقيم لقضايا عتيقة. كما تبين أن أمام الفلسفة اليوم مهام نوعية ومتجددة: التفكير في العالم وفي الإنسان وقضاياه الكبرى واحتياجاته وعوالمه الثقافية وحقائقه بمقولات مفاهيم مغايرة. فمن سمات عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة، سرعة أفول الحقائق والقيم، وانكشاف طابعها النسبي والتاريخي، إلا بالنسبة إلى من على عيونهم غشاوة.

الهوامش

1 إن «الديمقراطية الإلكترونية» مشروع افتراضي (Virtual project)، يقوم على فكرة مفادُها أن شبكات الإنترنت، التي تكتسح مؤسسات الدولة والمُجْتَمَع المدني وعددا هائلا من البيوت عبر العالم أجمع، يمكن استخدامُها كأداة لتطوير شكل حديث من الديمقراطية يُسْهِمَ في تجديد معالم الحياة السياسية في المجتمعات المُتقدمّة. ومَعلوم أن هذا المشروع يرتبط في نشأته بفكرة «الحكومة الإلكترونية».

2 حول العولمة والفلسفة يمكن الرجوع إلى كتاب «الآفاق الفلسفية للعولمة» في طبعته الفرنسية:
- Pierre-Yves Bonin , Mondialisation: perspectives philosophiques, Presses de l'Université Laval, Québec 2002.

3 للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب:
Globalization, Technology, and Philosophy, By David Tabachnick, Toivo Koivukoski, Publisher: State University of New York Press 2004

4 لمزيد من التفاصيل عن إشكالية الثقافة وعناصرها الجديدة نقترح الرجوع إلى دراستنا» «عناصر تصور جديد لإشكالية الثقافة»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، عدد 96، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2006. ص.11-50.

5 حول «التنوع الثقافي والعولمة» و«الهوية الثقافية» يمكن الاستفادة أيضا من هذين المرجعين الفرنسيين:
- Armand Mattelart, Diversité culturelle et mondialisation, La Découverte, Paris, 2005.
- L'identité en jeux , Ouvrage collectif , Éd. Karthala, Paris 2010.

6 مزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع انظر: 1. دراستنا حول: «الخطاب عن حرب الثقافات في الفكر الغربي»، مجلة عالم الفكر، عدد 2، أكتوبر ديسمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2007. ص.ص. 111- 145.

7 انظر دراستنا: «في أخلاقيات الحِوَار بين الثقافات: حول مبدَأي التسامح وحق الاختلاف»، مجلة التسامح، عدد: 15، عُمَان، 2007. ص.ص.:286-310.

8 يدل مفهوم التواصل على عملية نقل المعلومات واستقبالها، وتبادل الآراء والأفكار والقناعات والمشاعر بين الأفراد والجماعات عبر وسائط متعددة. ومعروف أن أول من تحدث عن هذا المفهوم في دلالته الحديثة هو العالم الرياضي الأميركي، (1894-1964) «Norbert Wiener»، في سياق أبحاثه الرائدة في مجال دراسة الأنظمة وظاهرة التفاعل والتبادل بين عناصرها المختلفة، (1947) . وقد تم تطوير هذا المفهوم بعد ذلك من طرف مهندسي الاتصالات في مجال «علوم الإعلام والتواصل» ارتكازا على فكرة نقل المعلومات اعتمادا على الوسائل الجديدة في ميدان تكنولوجيا المعلومات والتواصل

الجديدة. وكان المفهوم قد اغتنى من قبل مع رومان جاكبسون. (1964 - 1894)، وهو عالم لساني روسي يعد من كبار العلماء اللسانيين في القرن العشرين. وهو مشهور باقتراحه نموذجا لنظرية التواصل في سنة 1964. حسب هذا النموذج تعتبر الوظيفة الأساسية للغة هي التواصل، الذي تتألف بنيته العامة من عناصر ستة، هي: السياق، المُرسِل والمَرسَل إليه، القناة والرسالة، ثم الشفرة. ولكل واحد من هذه العناصر وظيفة خاصة. وقد انتقل هذا المفهوم بعد ذلك من اللسانيات إلى العلوم الإجتماعية والإنسانية كا أشرنا إلى ذلك.

9 نحيل هنا بصفة خاصة إلى الدراسات والأبحاث العديدة التي أنجزها رائد وقيدوم الأنثروبولوجيا الثقافية العالم الفرنسي كلود ليفي ستروس (2009 - 1908، Claude Lévy - Strauss)، الذي وافته المنية منذ سنتين بعد أن أوشك على تجاوز مئة سنة من عمره. ويهمنا من تلك الكتابات النصوص التالية: البنيات الأولية للقرابة، الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الأول 1958، -، الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الثاني 1973. وقد قدمنا دراسة وافية عن هذه النصوص في كتابنا: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992. يراجع هنا فصل: «حول الثقافة والإنسان»، ص: 83-99.

10 اعتمدنا في هذه الدراسة على كتابي هبرماس: «الأخلاق والتواصل» و«أخلاقيات المناقشة» في طبعتيهما الفرنسية، انظر:

Jürgen Habermas Morale et communication, Théorie de l'agir communicationnel (t.2, Paris, Fayard, 1987),

De l'éthique de la discussion (Paris, «champs», Flammarion, 1992.

11 نحيل هنا إلى:

- Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere, An Inquiry into a Category of Bourgois Society. Studies in Contemporary German Social Thought. Translated by Thomas Burger The MIT Press, August 1991.

12 مفهوم «المجتمع الافتراضي» حديثَ العهد بالظهور. قد اقترحه الباحث الأمريكي (Howard Rheingold، 1947 ...) وجعل منه عنوانا لكتاب له صدر سنة 1993. يعد هذا الباحث من أبرز المهتمين بدراسة تأثيرات تطبيقات التكنولوجيات الجديدة في الحياة الاجتماعية المعاصرة، وخاصة منها الإنترنت والشبكات الاجتماعية. نحيل هنا بشكل خاص إلى كتابيه التاليين:

- Rheingold, Howard. 1993. The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co.

-Howard Rheingold, Smart Mobs: The Next Social Revolution (New York: Ba-

sic Books, 2003).

13 نعتمد في هذه الدراسة على الترجمة الفرنسية للكتابين المذكورين:

- John Rawls, Théorie de la Justice, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997(1987).

- La justice comme équité. Une reformulation de la théorie justice, trad. Bertrand Guillarme, Paris, Editions La Découverte, 2003.

نذكر أن ثمة ترجمة عربية للكتاب الثاني: جون راولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بدبي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009.

14 يلاحظ أن اهتمام هبرماس بمشكل العدالة جاء متأخرا، لم يبدأ في الظهور إلا في التسعينيات من القرن الماضي. ومن كتاباته في هذا المجال نذكر: «مناظرة حول العدالة السياسية»؛ «الحق والديموقراطية». نحيل هنا إلى الترجمة الفرنسية للكتابين:

- Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, traduction Catherine Audard et R. Rochlitz., Paris, Editions Cerf, Paris, 1997.

- Droit et démocratie: entre faits et normes , traduction par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme. Paris: Gallimard, 1997.

15 النص الأصلي للكتاب:

Amartya Sen, The Idea of Justice, Harvard University Press 2009.

و هذه هي الترجمة المتوفرة الآن عنه بالعربية: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ببيروت، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بدبي، 2010.

16 حول هذه المسألة يراجع هذا المقال المهم:

Amartya Sen , «Mondialisation et justice sociale» , Le Monde, 19 05 06

17 أهم الوثائق والأدبيات المتعلقة بالعدالة الانتقالية توجد في «المركز الدولي من أجل العدالة الانتقالية» في مدينة جنيف بسويسرا، وهذا رابط موقعه الإلكتروني:

http://www.internationalcooperationgeneva.org/fr

18 يمكن الاطلاع على دراسة حديثة حول «العدالة الانتقالية وحقوق الإنسان»، ضمن تقرير الأمم المتحدة للتنمية لسنة 2011

.Human Rights and Transitional Justice in the 2011 World Development Report

19 نستعمل في هذه الدراسة المصطلحين: «العدالة البيئية» و« العدالة المناخية »، وهما الأكثر تداولا في

الثقافة البيئية الغربية المعاصرة. للمزيد من المعلومات حول المصطلحين المذكورين يُرَاجع:

David Schlosberg. Defining, Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature. Oxford University Press.2007.

20 هناك حاليا مجموعة من المنظمات المستقلة الناشطة في ميدان الدفاع عن العدالة المناخية. منها: «مؤسسة العدالة البيئية» «Environmental Justice Foundation»، وهي منظمة بيئية دولية يوجد مقرها في لندن بالمملكة المتحدة. وهناك أيضا منظمة «العدالة المناخية الآن، «Climate Justice Now !»، وهي عبارة عن شبكة عالمية تضم حوالي 160 منظمة من المجتمع المدني على الصعيد العالمي، تناضل في الوقت ذاته من أجل العدالة الإجتماعية والعدالة المناخية. وقد تم تأسيسها خلال انعقاد مؤتمر الأمم المتحدة حول التغيُّرات المناخية في مدينة بالي باندونيسيا في نهاية سنة 2007. ومن مبادئها تؤمن أنه ليس بالإمكان الفصل في عالمنا المعاصر بين الرهانات المناخية والرهانات الاجتماعية، وأن الحل الجذري للأزمة البيئية الراهنة يقتضي الخروج من نظام الإنتاج الرأسمالي في شكله الحالي.

21 انظر: عبدالرزاق الدواي، «الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتحديات مجتمع المعرفة»، ضمن كتاب: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، رقم 165، مطبعة الأمنية، الرباط، 2010. صص.:211 ـ 230.

الفلسفة اليوم

المجلد 41

2 أكتوبر ديسمبر



WWW.KUWAITCULTURE.ORG